# مردانی شبیه ما

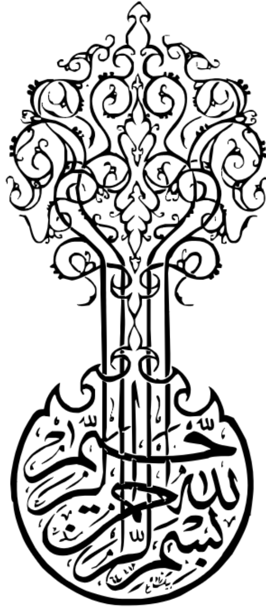
## ارزیابی انتقادی آموزه‌ی عصمت

## از دیدگاه عقل، نقل و تاریخ

نویسندگان

محمدعلی میرباقری

میرهادی نائینی


بسم الله الرحمن الرحيم

# مردانی شبیه ما

## ارزیابی انتقادی آموزه‌ی عصمت از دیدگاه عقل، نقل و تاریخ

نویسندگان

محمدعلی میرباقری میرهادی نائینی

۱۳۹۵ ش

## فهرست

## مقدمه

سپاس مخصوص خدایی است که انسان را آفرید و او را به نور هدایت انبیاء به‌سوی خویشتن فراخواند و راه‌های سعادت را آشکار نمود؛ خدایی که عقل سنجش‌گر را وسیله‌ای قرار داد تا انسان بتواند در هیاهوی آراء و نظرات مختلف راه راست را جستجو کرده و به‌سوی سرمنزل حقیقت راه بپیماید. اگرچه اکثر کسانی که بخشی از قیل‌وقال عالم اندیشه را برپا کرده‌اند بر این تصور بوده و هستند که به این سرمنزل مقصود رسیده‌اند، اما حتی چیره‌دست‌ترین مدعیان تکثرگرایی هم نمی‌توانند میان پریشانی آرائی که فاصله برخی‌شان از مغرب تا مشرق است، جمع برقرار کنند. به همین خاطر نمی‌توان پنداشت که تمام این مدعیانِ راه بردن به حقیقت، به مقصود خود رسیده باشند. لذا ما – با وقوف به این مطلب – داعیه‌دار این نیستیم که یگانه راه درست را رفته و حقیقت را در کف دستان خویش گرفته‌ایم. آنچه در این کتاب خواهد آمد صرفاً تلاشی است در حد توان نویسندگان برای جستجوی سرمنزل حقیقت، و امیدواریم که در این راه از جاده انصاف بیرون نرفته باشیم.

*

تشیع[1]، مثل هر مکتب فکری دیگری، دارای پایه‌ها و اصولی است. یکی از این پایه‌ها آموزه‌ی عصمت است. شیعه‌ی اثنی عشری یا امامیه[2] قائل به وجود چهارده معصوم در عالم است که اولین آن‌ها محمد بن عبدالله (پیامبر اسلام) و آخرین آن‌ها محمد بن حسن (فرزندی از نسل دوازدهم پیامبر اسلام) است. علاوه بر این، اگرچه روایت رسمی امامیه تأکیدش عمدتاً بر عصمت این چهارده نفر است، اما به عصمت انبیاء نیز باور دارد[3]. ضمن اینکه تنها شیعه نیست که معتقد به عصمت

---

[1] منظور از تشیع، تنها فرق اصلی شیعه یعنی زیدیه، اسماعیلیه و امامیه (با تسامحی که می‌توان در یکسان گرفتن تمامی شعب فرعی آنها انجام داد) است که هرکدام به‌نوعی به آموزه‌ی عصمت باور دارند؛ وگرنه عباس اقبال در فهرست فرق شیعه که در انتهای کتاب *خاندان نوبختی* ارائه می کند و داعیه‌ی جامعیت آن را نیز ندارد صد و شصت و پنج عنوان را برمی‌شمرد (هرچند که اقلیتی از عناوین فهرست نام‌های عام فرق یا نام دیگر فرقه‌ای احصاء شده در فهرست می‌باشند). (اقبال آشتیانی، ۲۶۷-۲۴۶).

[2] از این جا به بعد، بحث ما با عطف نظر به امامیه صورت می گیرد. علت این امر آن است که امامیه پرنفوذترین و فراگیرترین مکتب قائل به عصمت در میان فرق اسلامی است. هرچند که بحث عصمت در کتاب حاضر معطوف به مکتب خاصی نبوده و طرف حسابش تمامی مکاتبی است که به‌نوعی به عصمت قائل‌اند.

[3] شیخ مفید در *تصحیح اعتقادات الإمامیة* می‌نویسد: «انبیاء و ائمه (ع) که بعد از آن‌ها آمدند، در حال نبوت و امامت از تمام کبائر و صغائر معصوم بودند. و عقل مجاز می‌داند که انبیاء و ائمه به شکلی که قصد کوتاهی و نافرمانی نداشته باشند ترک مندوب کنند، اما عقل برای آن‌ها ترک فریضه را مجاز نمی‌داند. لیکن پیامبر اسلام (ص) و ائمه (ع) بعد از او از ترک مندوب و فریضه پیش و پس از امامت مصون بوده‌اند». (مفید (الف)، ص ۱۲۹). سید مرتضی در مقدمه *تنزیه الانبیاء* می‌نویسد: «ارتکاب صغیره و کبیره، پیش و پس از پیامبری برای پیامبران جایز نیست...». (علم الهدی (الف)، ص ۹). شیخ طوسی در *التبیان* می‌آورد: «انبیاء (ع) هیچ کار قبیحی، چه قبل و چه بعد از نبوت، چه صغیره و چه کبیره، انجام نمی‌دهند». (طوسی (ب)، ج۹، ص ۳۱۴).

انبیاء است. در میان اهل سنت هم هستند چهره‌هایی، مانند فخر رازی و زمخشری[۱] که به عصمت انبیاء معتقد بوده و در رد اشکال منکرین عصمت کوشیده‌اند.

عصمت خود به دو نوع عصمت از گناه و عصمت از خطا تقسیم می‌شود[۲]. طبیعتاً تلاش‌های بسیاری از جانب نظریه‌پردازان امامیه برای نشان دادن درستی آموزه‌ی عصمت انجام شده است. امروزه آموزه‌ی عصمت در متن امامیه چنان نهادینه شده که عملاً مورد مناقشه قرار نمی‌گیرد و کمتر اثری را می‌توان یافت که آموزه‌ی عصمت را به چالش کشیده باشد. برای کسانی که در بستر فرهنگ امامیه بزرگ‌شده‌اند، عصمت چهارده معصوم امری واضح و مناقشه ناپذیر است. این باور در میان امامیه چنان قدرتمند است که کمتر پیش می‌آید کسی بدون آنکه تماماً از چهارچوب اسلام خارج شود، باور به عصمت را کنار بگذارد. بااین‌وجود، بعد از برخورد با آیاتی از قرآن کریم رخنه‌های تردید در ذهن نگارندگان پدید آمده و نهایتاً تصمیم بر آن شد تا تحقیقی در این زمینه انجام گیرد. برای ما به‌عنوان شیعیان معتقدی که زمانی بسیاری از مناسک غیرواجب شیعی را هم انجام می‌دادیم چندان آسان نبود

---

مجلسی هم در *حیاة القلوب* می‌نویسد: «بدان که علمای امامیه رضوان‌الله علیهم اجماع کرده‌اند بر عصمت انبیا و اوصیا از گناهان کبیره و صغیره، که صادر نمی‌شود از ایشان هیچ نوع از گناهان نه بر سبیل سهو و نسیان و نه بر سبیل خطای در تأویل و نه بر سبیل مهاونه، نه پیش از پیغمبری و نه بعد از آن، نه در کودکی و نه در بزرگی. و کسی در این باب مخالفت نکرده مگر ابن‌بابویه و شیخ محمد بن الحسن بن الولید رحمة الله علیهما». (مجلسی، ج۱، ص ۶۵).

[۱] برای مثال، زمخشری می‌گوید: «واجب است که انبیاء قبل از نبوت و بعد از آن از کبائر و صغائر معصوم باشند». (زمخشری (الف)، ج ۴، ص ۷۶۸).

[۲] می‌توان عصمت از نسیان را هم داخل در آموزه‌ی عصمت دانست، اما در این تحقیق تمرکز ما بر روی عصمت از گناه و خطا است.

تا از باور به عصمت انبیاء و ائمه عبور کنیم. بااین‌وجود، انصاف حکم می‌کرد که پیرو عقل و حقیقت باشیم، نه دنباله‌روی باورهایی که به شکل موروثی در ضمیر ما رسوخ کرده و بن‌مایه‌های هویت ما را شکل داده‌اند. لذا قدم در راه گذاشته شد و زمانی که کار به پایان رسید، دلایل آن‌قدر روشن می‌نمود تا بتوان به‌واسطه‌ی آن‌ها باور به عصمت را کنار گذاشت. البته این سوءتفاهم نباید پیش آید که معصوم نبودن پیامبران و ائمه‌ی شیعه وهن آنان است. در نظر مسلمانی که به آموزه‌ی عصمت باور ندارد نیز تمامی پیامبران گرامی بوده و پیامبر اسلام (ص) سفیر رحمت الهی و مورد احترام مخصوص است. همچنین ائمه شیعه در نظر کسی که آنها را معصوم نمی‌داند، اگرچه فاقد قداستی هستند که شیعه می‌پندارد، می‌توانند انسان‌هایی والامقام دانسته شده که در بسیاری از موارد الگوهایی نیک برای عمل هستند.

## روش تحقیق

نخستین فصل از کتاب حاضر با عنوان *تمهیدات*، مقدمه‌ای است برای سایر فصول. در این فصل برخی از مطالب و مفاهیمی که محور بحث‌های فصول بعدی هستند توضیح داده‌شده تا مباحث اصلی را از مناقشات ناشی از سوءتفاهم‌های مفهومی دور کند.

قسمت اصلی تحقیق اما، دارای دو بخش سلبی و ایجابی است. بخش سلبی کتاب می‌خواهد نشان دهد دلایلی که مدافعان عصمت در دفاع از این آموزه ارائه می‌کنند، از صحت برخوردار نیستند. بخش سلبی به دو فصل تقسیم می‌شود که فصل‌های دوم و سوم کتاب را تشکیل می‌دهند. در فصل دوم به بررسی و نقد دلایل عقلی مدافعان آموزه‌ی عصمت، و در فصل سوم به بررسی و نقد دلایلی نقلی ایشان پرداخته می‌شود. لازم به ذکر است، در فصل سوم هیچ‌کدام از احادیثی که می‌توان در دفاع از آموزه‌ی عصمت به آن‌ها استناد نمود موردتوجه قرار نگرفته‌اند؛ زیرا توسل

به حدیث برای اثبات عصمت منجر به دور می‌شود؛ به این صورت که برای اثبات عصمت اشخاصِ معصوم پنداشته شده، به کلام خود آن‌ها رجوع می‌شود که این باطل است. لذا تنها آیاتی از قرآن که به‌عنوان شاهد درستی آموزه‌ی عصمت ارائه‌شده، موردبررسی قرار گرفته است.

اما در طول کار نوع دیگر استفاده از حدیث مشاهده خواهد شد، و آن استفاده از حدیث در راستای سلب موضع مدافعان آموزه‌ی عصمت است. در این موارد احادیث به‌رسم جدل[۱] مورداستفاده قرار گرفته است، که شیوه‌ای پذیرفته‌شده در ابطال یک مدعا است؛ یعنی استفاده از مقبولات طرف مقابل برای محکوم کردن عقاید خود او.

بخش ایجابی کتاب هم به دو فصل تقسیم می‌شود. در فصل چهارم، که مفصل‌ترین بخش کتاب است، با استناد به آیات قرآن تلاش شده تا موارد متعدد ارتکاب پیامبران به گناه یا خطا نشان داده شود. در این فصل برای بررسی هر آیه سراغ تفاسیر رفته و تلاش شده تا نشان دهیم که مفسرین قائل به عصمت در تفسیر آیات موردبحث، موضع درستی اتخاذ نکرده‌اند. این قسمت از کتاب بر اصلی استوار است که آن را ملاک تفسیر آیات قرآن کریم قرار داده‌ایم؛ آن اصل «حجیت معنای ظاهر» است. اصل حجیت معنای ظاهر، اصلی است که اصول فقه مرسوم امامیه

---

[۱] در تعریف جدل گفته‌اند: «جدل صناعتی است علمی که انسان با آن می‌تواند برحسب امکان، با استفاده از مقدمات مسلم [و موردقبول خصم] برای اثبات هر مطلوبی که می‌خواهد و دفاع از هر ادعایی که در نظر دارد، دلیل اقامه کند، به‌گونه‌ای که نقصی بر وی وارد نشود» (مظفر، ج ۲، ص ۲۰۱). منظور آن است که وقتی دو نفر بر سر موضوعی نزاع می‌کنند، یک سوی مرافعه می‌تواند با استفاده از آنچه موردقبول طرف دیگر نزاع است (جدای از اینکه صادق باشد یا کاذب) دست به استدلال زده تا نشان دهد که موضع رقیب نادرست است.

از آن استفاده کرده و آن را اساس تفسیر نقل قرار می‌دهد. این اصل به‌اختصار می‌گوید، معنای ظاهری و اولیه هر عبارت، مادامی‌که قرینه‌ای ما را از آن معنا منصرف نکند، معنایی است که باید پذیرفته شود. برای مثال، وقتی قوم مریم به او میگویند: «ای خواهر هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره»[1]، مریم در پاسخ به عیسی اشاره‌کرده و قوم به او میگویند: «كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا»[2]. در این آیه کلمه‌ی «مهد» به معنای «گهواره» به‌کاررفته و ظاهر آیه آن است که مریم به عیسی (ع) که در گهواره است اشاره می‌کند و قوم با تعجب از او می‌پرسند: «چگونه با کودکی که در گهواره است سخن بگوییم»؟ حال اگر کسی می‌خواهد آیه را از این معنا منحرف کرده و مثلاً بگوید[3] مراد این آیه آن است که «چگونه با طفلی که درخور گهواره است سخن بگوییم؟» (یعنی عیسی (ع) در این زمان به سن سخن گفتن رسیده، اما چون هنوز سن زیادی ندارد، بزرگان قوم او را لایق سخن گفتن نمی‌دانند) باید برای این معنا قرینه و دلیل ارائه دهد و اگر نتواند چنین کند، تفسیر او قابل‌پذیرش نیست.

اصل حجیت معنای ظاهر به‌صورتی که در این کتاب مطرح می‌شود، اصلی است در اصول فقه امامیه. ازآنجایی‌که امامیه اصلی‌ترین جریان قائل به آموزه‌ی عصمت بوده و اکنون اصولیون جریان غالب در میان امامیه هستند، و همچنین به

---

[1] (مریم: ۲۸).

[2] (مریم: ۲۹).

[3] چنانکه سید احمدخان هندی می‌گوید. (هندی، بخش سوم، ص ۴۲).

این خاطر که اصل حجیت معنای ظاهر اصلی است که عقل نیز مستقلاً بر آن صحه می‌گذارد، این اصل را اساس تفسیر خود از آیات قرآن قرار داده‌ایم.[۱]

به همین جهت، بسیاری از نقدهای تفاسیر آیات حول این محور می‌گردد که مفسران بدون داشتن قرینه، از معنای ظاهر عدول کرده‌اند. در طول تحقیق حاضر مکرراً به این اصل ارجاع داده می‌شود تا آنجا که ممکن است موجب کسالت خواننده شود؛ اما حقیقت آن است که به تعداد دفعاتی که مفسرین از این اصل عدول کرده‌اند، در نقد تفاسیر آن‌ها ناچار از ارجاع به این اصل بوده‌ایم.

آیات انتخاب‌شده در فصل چهارم، به سه دسته تقسیم می‌شوند. دسته‌ی اول آیاتی است که مستقیماً به انجام گناه یا خطا توسط پیامبر اسلام (ص) اشاره می‌کند. دسته‌ی دوم آیاتی است که مستقیماً پیامبری غیر از پیامبر اسلام (ص) را در مظان اتهام قرار می‌دهد؛ و دسته‌ی سوم آیاتی است که اگرچه از متن خود آیات نمی‌توان فهمید که پیامبری مرتکب گناه یا خطا شده است، اما با استناد به شأن نزول‌ها، روایات و تفاسیر می‌توان آن‌ها را به فردی از پیامبران اسناد داد. این سه دسته آیات عبارت‌اند از:

---

[۱] در فصل *تمهیدات* به‌تفصیل به این بحث پرداخته خواهد شد. ضمناً باید توجه داشت که بحث از حجیت معنای ظاهر در فهم قرآن یکی از بحث‌های قدیمی در اسلام است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه می‌توانید به این منبع مراجعه کنید: محمدی مظفری، محمدحسن. (۱۳۹۲ ش). ***ظاهرگرایی در فهم قرآن: درآمدی بر مبانی و روش‌های جریان‌های ظاهرگرا***. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

## آیات درجه یک

**۱- (نساء: ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۱۳)**: إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ اللَّهُ وَ لا تَكُنْ لِلْخائِنِينَ خَصِيماً (۱۰۵) وَ اسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحِيماً (۱۰۶) ... وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَ ما يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ ما يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً (۱۱۳)

ما این کتاب را به‌راستی بر تو نازل کردیم تا بدان سان که خدا به تو آموخته است میان مردم داوری کنی و به نفع خائنان به مخاصمت برمخیز. (۱۰۵) و از خدا آمرزش بخواه که او آمرزنده و مهربان است. (۱۰۶) ... اگر فضل و رحمت خدا شامل حال تو نبود، گروهی از کافران قصد آن داشتند که تو را گمراه کنند، ولی آنان جز خود را گمراه نکنند و هیچ زیانی به تو نرسانند. و خدا بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و چیزهایی به تو آموخت که از این پیش نمی‌دانسته‌ای و خدا لطف بزرگ خود را بر تو ارزانی داشت. (۱۱۳)

**۲- (توبه: ۴۳)**: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكاذِبِينَ.

خدایت عفو کند. چرا به آنان اذن ماندن دادی؟ می‌بایست آن‌ها که راست می‌گفتند آشکار شوند و تو دروغ‌گویان را هم بشناسی.

**۳- (توبه: ۱۱۷)**: لَقَدْ تابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي ساعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ ما كادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحِيمٌ.

خدا، توبه پیامبر و مهاجرین و انصار را که در آن ساعت عسرت همراه او بودند، ازآن‌پس که نزدیك بود که گروهی را دل از جنگ بگردد، پذیرفت. توبه‌شان بپذیرفت، زیرا به ایشان رئوف و مهربان است.

**۴- (احزاب: ۳۷)**: وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفي في نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْديهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحق أَنْ تَخْشاهُ فَلَمَّا قَضى زَيْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنينَ حَرَجٌ في أَزْواجِ أَدْعِيائِهِمْ إِذا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً وَ كانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً.

و تو، به آن مرد که خدا نعمتش داده بود و تو نیز نعمتش داده بودی، گفتی: زنت را برای خود نگه‌دار و از خدای بترس. درحالی‌که در دل خود آنچه را خدا آشکار ساخت مخفی داشته بودی و از مردم می‌ترسیدی، حال‌آنکه خدا از هر کس دیگر سزاوارتر بود که از او بترسی. پس چون زید از او حاجت خویش بگزارد، به همسری تواش درآوردیم تا مؤمنان را در زناشویی با زنان فرزندخواندگان خود، اگر حاجت خویش از او بگزارده باشند، منعی نباشد. و حکم خداوند شدنی است.

**۵- (مؤمن: ۵۵)**: فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكارِ.

صبر کن که وعده خدا حق است. برای گناهت آمرزش بخواه و هر شامگاه و بامداد، به ستایش پروردگارت تسبیح بگوی.

**۶- (محمد: ۱۹)**: فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَ مَثْواكُمْ.

پس بدان که هیچ خدایی جز اللَّه نیست. از گناه خود و از گناه مردان و زنان مؤمن آمرزش بخواه. خدا می‌داند که روز به کجا می‌روید و شب به کجا می‌آرامید.

**۷- (فتح: ۲)**: لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ صِراطاً مستقيماً.

تا خدا گناه تو را آنچه پیش از این بوده و آنچه پس از این باشد برای تو بیامرزد و نعمت خود را بر تو تمام کند و تو را به صراط مستقیم راه نماید.

۸- (**تحریم: ۱**): یا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ.

ای پیامبر، چرا چیزی را که خدا بر تو حلال کرده است، به خاطر خشنود ساختن زنانت بر خود حرام می‌کنی؟ و خدا آمرزنده و مهربان است.

۹- (**مزمل: ۲۰**): إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضى وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخَرُونَ يُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

پروردگار تو می‌داند که تو و گروهی از آنان که با تو هستند نزدیك به دو ثلث شب و نیم شب و ثلث شب را به نماز می‌ایستید. و خداست که اندازه شب و روز را معین می‌کند. و می‌داند که شما هرگز حساب آن را نتوانید داشت. پس توبه شما را بپذیرفت. و هر چه میسّر شود از قرآن بخوانید. می‌داند چه کسانی از شما بیمار خواهند شد، و گروهی دیگر به طلب روزی خدا به سفر می‌روند و گروه دیگر در راه خدا به جنگ می‌روند. پس هر چه میسر شود از آن بخوانید. نماز بگزارید و زکات بدهید و به خدا قرض الحسنه دهید. و هر خیری را که برای خود پیشاپیش بفرستید، آن را نزد خدا خواهید یافت. و آن پاداش بهتر است و پاداشی بزرگ‌تر است. و از خدا آمرزش بخواهید، زیرا خدا آمرزنده و مهربان است.

۱۰- (**ضحی: ۷**): وَ وَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدى.

آیا تو را گم‌گشته نیافت و هدایتت کرد؟

**۱۱- (نصر: ۳)**: فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كانَ تَوَّاباً.
پس به ستایش پروردگارت تسبیح گوی و از او آمرزش بخواه، که او توبه‌پذیر است.

**آیات درجه دو**

**۱- (اعراف: ۱۵۱)**: قالَ رَبِّ اغْفِرْ لي وَ لِأَخي وَ أَدْخِلْنا في رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمينَ.
گفت: ای پروردگار من، مرا و برادرم را بیامرز و ما را در رحمت خویش داخل کن که تو مهربان‌ترین مهربانانی.

**۲- (هود: ۴۷)**: قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لي بِهِ عِلْمٌ وَ إِلاَّ تَغْفِرْ لي وَ تَرْحَمْني أَكُنْ مِنَ الْخاسِرينَ.
گفت: ای پروردگار من، پناه می‌برم به تو اگر از سر ناآگاهی چیزی بخواهم، و اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود.

**۳- (ابراهیم: ۴۱)**: رَبَّنَا اغْفِرْ لي وَ لِوالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسابُ.
ای پروردگار ما، مرا و پدر و مادرم و همه مؤمنان را در روز شمار بیامرز.

**۴- (کهف: ۷۷-۶۵)**: فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً (۶۵) قالَ لَهُ مُوسى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً (۶۶) قالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطيعَ مَعِيَ صَبْراً (۶۷) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلى ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً (۶۸) قالَ سَتَجِدُني إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً وَ لا أَعْصي لَكَ أَمْراً (۶۹) قالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَني فَلا تَسْئَلْني عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً (۷۰) فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا رَكِبا فِي السَّفينَةِ خَرَقَها قالَ أَ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً (۷۱) قالَ أَ لَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطيعَ مَعِيَ

صَبْراً (۷۲) قالَ لا تُؤاخِذْني بِما نَسيتُ وَ لا تُرْهِقْني مِنْ أَمْري عُسْراً (۷۳) فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا لَقِيا غُلاماً فَقَتَلَهُ قالَ أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً به غير نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً (۷۴) قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطيعَ مَعِيَ صَبْراً (۷۵) قالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْني قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْراً (۷۶) فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُما فَوَجَدا فيها جِداراً يُريدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقامَهُ قالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً (۷۷)

در آنجا بنده‌ای از بندگان ما را که رحمت خویش بر او ارزانی داشته بودیم و خود بدو دانش آموخته بودیم، بیافتند. (۶۵) موسی گفتش: آیا با تو بیایم تا از آنچه به تو آموخته‌اند به من کمالی بیاموزی؟ (۶۶) گفت: تو را شکیب همراهی با من نیست. (۶۷) و چگونه در برابر چیزی که بدان آگاهی نیافته‌ای صبر خواهی کرد؟ (۶۸) گفت: اگر خدا بخواهد، مرا صابر خواهی یافت آن‌چنان‌که در هیچ کاری تو را نافرمانی نکنم. (۶۹) گفت: اگر از پی من می‌آیی، نباید که از من چیزی بپرسی تا من خود تو را از آن آگاه کنم. (۷۰) پس به راه افتادند تا به کشتی سوار شدند. کشتی را سوراخ کرد. گفت: کشتی را سوراخ می کنی تا مردمش را غرقه سازی؟ کاری که می کنی کاری سخت بزرگ و زشت است. (۷۱) گفت: نگفتم که تو را شکیب همراهی با من نیست؟ (۷۲) گفت: اگر فراموش کرده‌ام مرا بازخواست مکن و بدین اندازه بر من سخت مگیر. (۷۳) و رفتند تا به پسری رسیدند، او را کشت، موسی گفت: آیا جان پاکی را بی‌آنکه مرتکب قتلی شده باشد می کشی؟ مرتکب کاری زشت گردیدی. (۷۴) گفت: نگفتم که تو را شکیب همراهی با من نیست؟ (۷۵) گفت: اگر از این پس از تو چیزی پرسم با من همراهی مکن، که از جانب من معذور باشی. (۷۶) پس برفتند تا به دهی رسیدند. از مردم آن ده طعامی خواستند. از میزبانی‌شان سر برتافتند. آنجا دیواری دیدند که نزدیک بود فروریزد. دیوار را راست کرد. موسی گفت: کاش در برابر این کار مزدی می‌خواستی. (۷۷)

**۵– (انبياء: ۸۷)**: وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنادى فِي الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظّالِمينَ.

و ذوالنّون را، آنگاه که خشمناك برفت و پنداشت که هرگز بر او تنگ نمی‌گیریم. و در تاریکی ندا داد: هیچ خدایی جز تو نیست، تو منزه هستی و من از ستمکاران هستم.

**۶– (شعراء: ۲۰)**: قالَ فَعَلْتُها إِذاً وَ أَنَا مِنَ الضّالِّينَ.

گفت: آن وقت که چنان کردم از خطاکاران بودم.

**۷– (شعراء: ۸۲)**: وَ الَّذي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لي خَطيئَتي يَوْمَ الدِّينِ.

و آن‌که امید می‌دارم که در روز قیامت خطایم را ببخشاید.

**۸– (نمل: ۱۰)**: وَ أَلْقِ عَصاكَ فَلَمّا رَآها تَهْتَزُّ كَأَنَّها جَانٌّ وَلّى مُدْبِراً وَ لَمْ يُعَقِّبْ يا مُوسى لا تَخَفْ إِنِّي لا يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ.

عصایت را بیفکن. چون دیدش که همانند ماری می‌جنبد، گریزان بازگشت و به عقب ننگریست. ای موسی، مترس. پیامبران نباید که در نزد من بترسند.

**۹– (قصص: ۱۵ و ۱۶)**: وَ دَخَلَ الْمَدينَةَ عَلى حينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِها فَوَجَدَ فيها رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هذا مِنْ شيعَتِهِ وَ هذا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغاثَهُ الَّذي مِنْ شيعَتِهِ عَلَى الَّذي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ قالَ هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبينٌ (۱۵) قالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسي فَاغْفِرْ لي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحيمُ. (۱۶)

بی‌خبر از مردم شهر به شهر داخل شد. دو تن را دید که با هم نزاع می‌کنند. این یك از پیروانش بود و آن یك از دشمنانش. آن‌که از پیروانش بود بر ضد آن دیگر که از دشمنانش بود از او یاری خواست. موسی مشتی بر او نواخت و او را کشت. گفت: این کار شیطان بود. او به آشکارا دشمنی گمراه‌کننده است. (۱۵) گفت:

ای پروردگار من، من به خود ستم کردم، مرا بیامرز. و خدایش بیامرزید. زیرا آمرزنده و مهربان است. (۱۶)

**۱۰– (صافات: ۱۴۲)**: فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُليمٌ.

ماهی ببلعیدش و او درخور سرزنش بود.

**۱۱– (ص: ۲۴)**: قالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إِلى نِعاجِهِ وَ إِنَّ كَثيراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَيَبْغي بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ قَليلٌ ما هُمْ وَ ظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ راكِعاً وَ أَنابَ.

داود گفت: او که میش تو را از تو می‌خواهد تا به میش‌های خویش بیفزاید بر تو ستم می‌کند. و بسیاری از شریکان جز کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند – و اینان نیز اندك هستند – بر یکدیگر ستم می‌کنند. و داود دانست که او را آزموده‌ایم. پس از پروردگارش آمرزش خواست و به رکوع درافتاد و توبه کرد.

**۱۲– (ص: ۳۵)**: قالَ رَبِّ اغْفِرْ لي وَ هَبْ لي مُلْكاً لا يَنْبَغي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ.

گفت: ای پروردگار من، مرا بیامرز و مرا مُلکی عطا کن که پس از من کسی سزاوار آن نباشد، که تو بخشاینده‌ای.

**۱۳– (نوح: ۲۸)**: رَبِّ اغْفِرْ لي وَ لِوالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَ لِلْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ لا تَزِدِ الظَّالِمينَ إِلاَّ تَباراً.

ای پروردگار من، مرا و پدر و مادرم را و هر که را با ایمان به خانه من وارد شود و نیز مردان مؤمن و زنان مؤمن را بیامرز و ستمکاران را جز به هلاکتشان میفزای.

**آیات درجه سه**

۱– (**اعراف**: **۲۳**): قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ.

گفتند: ای پروردگار ما، به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر ما رحمت نیاوری از زیان‌دیدگان خواهیم بود.

۲– (**اعراف**: **۱۸۹ و ۱۹۰**): هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إِلَيْها فَلَمَّا تَغَشَّاها حَمَلَتْ حَمْلاً خَفيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُما لَئِنْ آتَيْتَنا صالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (۱۸۹) فَلَمَّا آتاهُما صالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ فيما آتاهُما فَتَعالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۱۹۰)

اوست که همه شما را از یك تن بیافرید. و از آن یك تن زنش را نیز بیافرید تا به او آرامش یابد. چون با او درآمیخت، به باری سبك بارور شد و مدتی با آن سر کرد. و چون بار سنگین گردید، آن دو، الله پروردگار خویش را بخواندند که اگر ما را فرزندی صالح دهی از سپاسگزاران خواهیم بود. (۱۸۹) چون خدا آن دو را فرزندی صالح داد، برای او در آنچه به آن‌ها عطا کرده بود شریکانی انگاشتند، حال‌آنکه خدا از هر چه با او شریك می‌سازند برتر است. (۱۹۰)

۳– (**یوسف**: **۴۲**): وَ قالَ لِلَّذي ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنينَ.

به یکی از آن دو که می‌دانست رها می‌شود، گفت: مرا نزد مولای خود یاد کن. اما شیطان از خاطرش زدود که پیش مولایش از او یاد کند، و چند سال در زندان بماند.

۴– (**یوسف**: **۹۱، ۹۲ و ۹۷**): قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنا وَ إِنْ كُنَّا لَخاطِئِينَ (۹۱) قالَ لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (۹۲)... قالُوا يا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا إِنَّا كُنَّا خاطِئِينَ (۹۷)

گفتند: به خدا سوگند که خدا تو را بر ما فضیلت داد و ما خطاکار بودیم. (۹۱) گفت: امروز شما را سرزنش نباید کرد؛ خدا شما را می‌بخشاید که او مهربان‌ترین مهربانان است. (۹۲) ... گفتند: ای پدر برای گناهان ما آمرزش بخواه که ما خطاکار بوده‌ایم. (۹۷)

**۵– (اسراء: ۲۹)**: وَ لا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَةً إِلی عُنُقِکَ وَ لا تَبْسُطْها کُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً.

نه دست خویش از روی خست به گردن ببند و نه به سخاوت یک‌باره بگشای که در هر دو حال ملامت‌زده و حسرت‌خورده بنشینی.

**۶– (کهف: ۲۳ و ۲۴)**: وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْ‌ءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِکَ غَداً (۲۳) إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ وَ اذْکُرْ رَبَّکَ إِذا نَسیتَ وَ قُلْ عَسی أَنْ یَهْدِیَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هذا رَشَداً (۲۴)

هرگز مگوی: فردا چنین می‌کنم، (۲۳) مگر خداوند بخواهد. و چون فراموش کنی، پروردگارت را به یاد آر و بگو: شاید پروردگار من مرا از نزدیك‌ترین راه هدایت کند. (۲۴)

**۷– (طه: ۱۲۱)**: وَ عَصی آدَمُ رَبَّهُ فَغَوی.

آدم بر پروردگار خویش عاصی شد و راه گم کرد.

**۸– (ص: ۳۲)**: فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَیْرِ عَنْ ذِکْرِ رَبِّي حَتَّی تَوارَتْ بِالْحِجابِ.

گفت: من دوستی این اسبان را بر یاد پروردگارم بگزیدم تا آفتاب در پرده غروب پوشیده شد.

**۹– (عبس: ۱)**: عَبَسَ وَ تَوَلَّی.

روی را ترش کرد و سر برگردانید.

مطلب قابل‌ذکر در مورد این آیات آن است که قوت تمام آن‌ها از حیث انتساب گناه یا خطا به پیامبران یکسان نیست. برای مثال، کلام صریح آیه‌ی ۱۹ سوره محمد، تفاوت آشکاری با بیان آیه‌ی ۲۰ سوره مزمل دارد. بااین‌حال، برای جامعیت کار، تا جایی که جستجوهایمان راه برد، تمام آیاتی که به‌نوعی گناه یا خطایی را به پیامبری نسبت داده‌اند، موردتوجه قرار داده‌ایم. البته احتمالاً چشمان تیزبین‌تر آیات دیگری را هم می‌توانستند وارد فهرست بالا کنند؛ به همین خاطر نمی‌توان مدعی جامعیت مطلق تحقیق حاضر شد. علاوه بر این، بعضی از آیات موردتوجه ما قرارگرفته‌اند، اما بنابراینکه به هر دلیلی برای تحقیق حاضر قابل استناد نبودند، آن‌ها را کنار گذاشتیم.[1]

---

[1] برای نمونه می‌توان به آیه‌ی ۵۸ سوره نساء اشاره کرد که می‌گوید:
(نساء: ۵۸): إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَماناتِ إِلى أَهْلِها وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ سَميعاً بَصيراً.
خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانشان بازگردانید. و چون در میان مردم به داوری نشینید به عدل داوری کنید. خدا شما را چه نیکو پند می‌دهد. هرآینه او شنوا و بیناست.
یکی از اسباب نزولی که برای این آیه ذکر شده، آن است که پیامبر (ص) در هنگام فتح مکه علی ابن ابی‌طالب را می‌فرستد تا کلید کعبه را از عثمان بن طلحه، کلیددار وقت، گرفته و بیاورد. پس از آنکه علی کلید را به قهر از عثمان می‌گیرد، عباس (عموی پیامبر(ص)) از پیامبر (ص) می‌خواهد که کلید را به او بدهد تا علاوه بر سقایت حجاج، مقام پرده‌داری کعبه را هم داشته باشد. پیامبر (ص) قصد دادن کلید را می‌کند (و در برخی اسباب نزول کلید را می‌دهد) آنگاه این آیه نازل می‌شود و پیامبر (ص) کلید را به‌وسیله‌ی علی به عثمان بن طلحه پس داده و از او عذرخواهی می‌کند. این سبب نزول هرچند که آشکارا ناقض موضع عصمت انبیا و ازاین‌جهت برای تحقیق حاضر مفید است، اما ازآنجاکه برای این آیه تفاسیر بدیل دیگری هم در کتب تفسیر

سپس سراغ تفاسیر قرآن رفته و آیات هر دسته را در آن‌ها بررسی کردیم. از میان تفاسیر موجود، ازآنجایی‌که بررسی تمام تفاسیر عملی نبود، لاجرم به گزینش تعدادی از تفاسیر پرداخته و نهایتاً سیزده عنوان را انتخاب کردیم. تفاسیر منتخب را در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان در سه دسته جای داد:

۱- قدیمی‌ترین تفاسیر: که شامل *مجاز القرآن* نوشته‌ی معمر بن مثنی[۱]، *معانی القرآن* نوشته‌ی فراء[۲] و *تفسیر مقاتل بن سلیمان* نوشته‌ی بلخی[۳]، *تفسیر قمی* نوشته‌ی علی ابن ابراهیم[٤] و *تفسیر عیاشی* نوشته‌ی محمد بن مسعود[٥] است.

۲- تفاسیر شیعه: که شامل *تفسیر قمی*، *تفسیر عیاشی*[٦]، *التبیان* نوشته‌ی شیخ طوسی[۷]، *مجمع البیان* نوشته‌ی طبرسی[۸]، *روض الجنان و روح الجنان* نوشته‌ی ابوالفتوح

---

شیعه ذکر شده و ما مرجحی به سود تفسیر فوق نسبت به سایر تفاسیر پیدا نکردیم، آیه‌ی ۵۸ نساء را از دستور کار بیرون گذاشتیم.

[۱] وفات ۲۱۰ هجری.

[۲] وفات ۲۰۷ هجری.

[۳] وفات ۱۵۰ هجری.

[٤] وفات ۳۰۷ هجری.

[٥] وفات ۳۲۰ هجری.

[٦] در انتخاب تفسیر قمی و تفسیر عیاشی، هر دو معیار قدمت و شیعی بودن موردتوجه قرار گرفته است.

[۷] وفات ۴۶۰ هجری.

[۸] وفات ۵۴۸ هجری.

رازی[۱]، *تفسیر الصافی* نوشته‌ی فیض کاشانی[۲]، و *المیزان* نوشته‌ی محمدحسین طباطبایی[۳] می‌شود.

۳- تفاسیر اهل سنت: از میان تفاسیر اهل سنت سه عنوان از تفاسیر برجسته را انتخاب کرده‌ایم که عبارت‌اند از: *جامع البیان* نوشته‌ی محمد بن جریر طبری[۴] ، *الکشاف* نوشته‌ی زمخشری[۵] و *تفسیر کبیر* نوشته‌ی فخر رازی[۶].

علت آنکه در تفاسیر اهل سنت به لحاظ زمانی از *تفسیر کبیر* جلوتر نیامده، و برای مثال *در المنثور* سیوطی یا *تفسیر قرطبی* یا برخی از تفاسیر معاصر را موردبررسی قرار نداده‌ایم آن است که مدعای عصمت عمدتاً در میان شیعیان مطرح بوده و به همین خاطر بررسی آراء آنان توجه بیشتری را طلب می‌کرد؛ لذا مجال برای بررسی جامع‌تر آراء اهل سنت وجود نداشت.

لازم به ذکر است که اگرچه برای هر آیه تمام تفاسیر فوق را دیده‌ایم، اما در بسیاری از موارد گفته‌های مفسران یکسان بوده یا تفاوت اندکی دارند. در این‌گونه موارد یا تنها به ذکر گفته‌ی تفسیر قدیمی‌تر بسنده کرده، یا تفسیر جدیدتری که بیانی گویاتر دارد را انتخاب کرده‌ایم.

فصل پنجم کتاب هم به بررسی شواهد تاریخی عدم عصمت پیامبر اسلام (ص) می‌پردازد. ازآنجایی که مستندات تاریخی راجع به زندگی پیامبر اسلام (ص) بیش از

---

[۱] وفات ۵۵۶ هجری.

[۲] وفات ۱۰۹۰ هجری.

[۳] وفات ۱۳۶۰ هجری (شمسی).

[۴] وفات ۳۱۰ هجری.

[۵] وفات ۵۳۸ هجری.

[۶] وفات ۶۰۶ هجری.

سایر پیامبران بوده، و نیز پیامبر اسلام (ص) در نظر مسلمانان افضل انبیاست، صرفاً به بررسی تاریخی حوادث زندگی پیامبر اسلام (ص) پرداخته‌ایم. برای این منظور، چند کتاب از اصلی‌ترین کتب تاریخ اسلام انتخاب‌شده و موردبررسی قرار گرفتند. این کتب عبارت‌اند از: *مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)* نوشته‌ی محمد بن عمر واقدی[1]، *سیرت محمد رسول‌الله* نوشته‌ی عبدالملک بن هشام ابن هشام[2]، *طبقات الکبری* نوشته‌ی محمد بن سعد ابن سعد[3]، *تاریخ یعقوبی* نوشته‌ی احمد بن اسحاق یعقوبی[4]، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک* نوشته‌ی ابوجعفر محمد بن جریر طبری[5] و *مروج الذهب و معادن الجوهر* نوشته‌ی علی بن حسین مسعودی[6]. این بخش از کتاب قصد دارد نشان دهد که براساس اسناد تاریخی، نه پیامبر اسلام (ص) خود را معصوم می‌دانسته و نه مسلمانان اولیه راجع به او چنین پنداری داشته‌اند.

## چند نکته

**نکته ۱**: در میان کتاب‌هایی که برای این تحقیق مورد رجوع بوده‌اند، یک کتاب مهم نادیده گرفته شده و آن *عصمت الانبیاء* فخر رازی است. دلیل این نادیده انگاری آن است که اولاً، فخر رازی در *عصمت الانبیاء* به آیاتی که عمدتاً منتقدین آموزه‌ی عصمت به آن‌ها استناد کرده‌اند نظر داشته و از عصمت دفاع می‌کند؛ این همان

---

[1] وفات ۲۰۷ هجری.

[2] وفات ۲۱۳ هجری.

[3] وفات ۲۳۰ هجری.

[4] وفات ۲۸۴ هجری.

[5] وفات ۳۱۰ هجری.

[6] وفات ۳۴۶ هجری.

کاری است که در تفسیر کبیر هم ذیل همان آیات انجام داده است. ثانیاً، ما آیاتی را در این تحقیق موردتوجه قرار داده‌ایم که بعضاً فخر رازی به آن‌ها به‌مثابه‌ی شاهد نقض عصمت ننگریسته و در *عصمت الانبیاء* به آن‌ها نپرداخته است، اما در تفسیر کبیر، تمام آیات، ولو به‌اجمال، موردتوجه وی قرارگرفته‌اند. لذا رجوع به *تفسیر کبیر* برای کشف آراء فخر رازی را کافی دانسته و به *عصمت الانبیاء* رجوع نکرده‌ایم.

**نکته ۲**: شاید کتاب *الالفین فی امامة امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب (ع)* اثر علامه حلی، مفصل‌ترین کتاب نگاشته شده در دفاع از آموزه‌ی عصمت باشد. علامه حلی در این کتاب بیش از هزار دلیل در اثبات آموزه‌ی عصمت ارائه می‌کند[۱]. قاعدتاً این اثر می‌بایست یکی از مراجع محوری در نگارش کتاب حاضر باشد، اما به چند دلیل از این کار امتناع کردیم. اولاً، برخی از دلایل علامه حلی تنها ناظر بر لزوم وجود معصوم هستند، نه بر کیستی و مصداق معصوم، حال‌آنکه بحث ما بر سر مصادیق معصوم است. ثانیاً، بخشی از ادله‌ی کتاب ناظر بر عصمت امام به معنای خاص، یعنی پیشوایان شیعه بعد از محمد (ص)، هستند، که خارج از بحث ماست. ثالثاً علی‌رغم کثرت ادله، *الفین* نکته قابل‌توجهی فراتر از آنچه در فصول مربوط به دلایل عقلی و نقلی کتاب حاضر ازنظر خواهد گذشت، ندارد. رابعاً بخش عمده‌ای از دلایل علامه حلی، و اساساً ساختار کتاب، ضعیف‌تر از آن است که محل اعتنا جدی باشد. برای نمونه می‌توان به چند دلیل از ادله‌ی ضعیف وی اشاره نمود:

---

[۱] گرچه عنوان کتاب «الفین» به معنای «دو هزار» است، به هر دلیلی، اکنون این کتاب تنها شامل ۱۰۳۸ دلیل است.

دلیل ۹۶: «*(آل‌عمران: ۲۶): قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدير.*

*بار الها! مالک حکومت‌ها تویی به هر کس بخواهی، حکومت می‌بخشی و از هر کس بخواهی، حکومت را می‌گیری هر کس را بخواهی، عزت می‌دهی و هر که را بخواهی خوار می‌کنی. تمام خوبی‌ها به دست توست تو بر هر چیزی قادری.*

خداوند است که پادشاهی را از روی انفاق به عده‌ای عطا فرموده است. پس لازم است که حتماً به معصومی داده باشد. زیرا دادن حکومت به غیر معصوم زشت است و محال است خداوند کار زشتی انجام دهد که برخلاف حکمت اوست».[۱]

دلیل ۱۸۴: «*(نساء: ۳۶): إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ مَنْ كانَ مُخْتالاً فَخُوراً.*

*خداوند شخص خودخواه مباهات کننده را دوست ندارد.*

پیروی از کسی که این صفت را دارد واجب نیست. زیرا حفظ خود از ضرر احتمالی لازم است و آن شخص که ضرر احتمالی ندارد، معصوم است».[۲]

دلیل ۲۲۷: «*(آل‌عمران: ۵۷): وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الظّالِمين.*

*خداوند ستمکاران را دوست ندارد.*

امام برای خداوند محبوب است و غیر معصوم محبوب نیست. زیرا غیر معصوم ستمکار است. پس فقط امام، معصوم است و غیرمعصوم نمی‌تواند امام باشد».[۳]

دلیل ۲۳۷: «*(آل‌عمران: ۷۴): وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيم.*

*خدا دارای فضل بزرگ است.*

---

[۱] (علامه حلی (الف)، ص ۱۱۵).

[۲] (همان، ص ۱۵۵).

[۳] (همان، ص ۱۶۹).

فضل بزرگ دلالت بر وجود معصوم دارد».[۱]

دلیل ۳۴۹: «هر غیرمعصومی ممکن است گناه کند ولی امام ممکن نیست که به گناه نزدیک شود. نتیجه این‌که غیر معصوم امام نیست که آن‌همان مقصود ماست».[۲]

دلیل ۷۳۵: «این آیه[۳] دلالت بر عصمت پیامبر (ص) دارد، زیرا عدم عصمت با ارسالش به‌عنوان رحمت منافات دارد. پس محال می‌باشد».[٤]

دلیل ۹۲۱: «*(مائده: ۸): اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبيرٌ بِما تَعْمَلُونَ.*

*عدالت کنید، که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است! و از (معصیت) خدا بپرهیزید، که از آنچه انجام می‌دهید باخبر است!*

این آیه شریفه مطلقاً به عدالت و پرهیزکاری و تقوا داشتن در تمام کارها دستور داده است و این‌ها همان عصمت است که امام با گفتار، اعمال و اوامرش مردم را به آن دعوت و راهنمایی می‌کند. بنابراین امام، باید حتماً معصوم باشد».[٥]

دلیل ۹۹۲: «*(انعام: ۱۵۵): وَ اتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.*

*پرهیزکار باشید شاید مورد رحمت قرار بگیرید.*

---

[۱] (همان، ص ۱۷۲).

[۲] (همان، ص ۲۱۶).

[۳] (انبیاء: ۱۰۷): وَ ما أَرْسَلْناكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعالَمين.

و نفرستادیم تو را، جز آنکه می‌خواستیم به مردم جهان رحمتی ارزانی داریم.

[٤] (علامه حلی (الف)، ص ۳۸۷).

[٥] (همان، ص ۴۹۶).

به تقوی امر کرده است پس از امر کردن به اطاعت از این کتاب[۱]. و آن تأکید بر عدم جایز بودن اطاعت از دیگری دارد، و ممکن نیست آن مگر به‌وسیله‌ی معصوم و معصوم پیامبر و یا امام است».[۲]

می‌توان از این قسم ادله فهرستی طولانی‌تر تهیه کرد، ولی ما به این مقدار اکتفا می کنیم.

**نکته ۳**: بحث ما در این تحقیق تنها ناظر بر عصمت انبیاء است و مباحث مربوط به عصمت سایرین را شامل نمی‌شود.

**نکته ۴**: با توجه به اینکه مستمسکی قرآنی در اثبات آموزه‌ی عصمت نیافته، و دلایل قرآنی مدافعین این آموزه را نیز کافی نمی‌دانیم، می‌توانیم بگوییم که آموزه‌ی عصمت برساخته‌ای کلامی است که در دوران پسین اسلام، یعنی بعد از دوران قوام اولیه در دهه اول هجری، ساخته شده است. مادلونگ می گوید: «در اوایل کارِ اسلام نقص‌ها و خطاهای اخلاقی محمد [ص] آزادانه نقل می‌شد، اگرچه گرایشی ناسازگار مبنی بر کوچک نمایی قصورات پیامبر [ص] به‌ویژه سهیم بودن او در بت‌پرستی وجود داشت»[۳]. همچنین می‌نویسد: «اصطلاح و مفهوم عصمت در قرآن یا احادیث اصلی اهل سنت نیامده، بلکه نخست توسط شیعیان امامی استفاده شده

---

[۱] (انعام: ۱۵۵): وَ هذا کِتابٌ أَنْزَلْناهُ مُبارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَ اتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُون.

این کتابی است مبارك .آن را نازل کرده‌ایم .پس، از آن پیروی کنید و پرهیزگار باشید، باشد که مورد رحمت قرار گیرید.

[۲] (علامه حلی (الف)، ص ۵۲۴).

[۳] (Madelung, p 182). شواهدی در کتب اسلامی مبنی بر اعمال مشرکانه‌ی پیامبر اسلام (ص) پیش از نبوت وجود دارد. نگاه شود به کتاب حاضر، فصل چهارم ذیل آیه‌ی ۷ سوره ضحی.

است»[1]. دونالدسون با تأکید بر همین پیدایش بعدی، حدس میزند که آموزه‌ی عصمت ریشه در کلام شیعه داشته، و شیعیان این آموزه را در تقابل با تفوق خلفا ساخته‌اند[2]. جدای از اینکه حدس دونالدسون راجع به انگیزه تدوین آموزه‌ی عصمت درست باشد یا نه، اینکه نه در قرآن شاهدی بر عصمت وجود دارد و نه شواهد تاریخی، یعنی افعال پیامبر (ص) و رفتار صحابه با پیامبر (ص) مدعای عصمت را تأیید نمی‌کنند، دلیلی است بر اینکه آموزه‌ی عصمت به‌صورت پسینی و بعد از دوران قوام اولیه‌ی اسلام شکل گرفته است. در این صورت ریشه‌های آن را باید در کلام شیعی جستجو کرد؛ بحثی که می‌تواند موضوع تحقیقی جداگانه باشد.

**نکته ۵**: برخی از آیاتی که در کتبِ نگاشته شده در دفاع از آموزه‌ی عصمت به‌عنوان مستمسک مخالفانِ این آموزه مطرح شده‌اند، در نظر ما نافی عصمت انبیاء نیستند؛ لذا از پرداختن به آن‌ها صرف‌نظر نمودیم. مانند آیه‌ی ۸۹ صافات و انعام ۷۹-۷۶ که راجع به دروغ‌گویی ابراهیم (ع) است و ما در ضمیمه‌ی شماره‌ی ۲ نشان داده‌ایم که این نقد بر ابراهیم (ع) وارد نیست.

**نکته ۶**: دوقطبی سنی-شیعه در اسلام چنان پررنگ است که هر نقدی بر آموزه‌های غالب یکی از این دو مذهب پیش از آنکه مورد ارزیابی منصفانه قرار بگیرد، با برچسب تعلق به مکتب رقیب کوبیده می‌شود. به همین خاطر تحقیق حاضر کاملاً مستعد آن است تا با برچسب گرایش به تسنن مورد ارزیابی غیرمنصفانه قرار بگیرد. اما خواننده باید بداند که آنچه از پی می‌آید، نه از منظر یکی از این دو مذهب در نقد آموزه‌ای از مذهب دیگر، بلکه تنها نقدی است بر آموزه‌ای خاص، که ازقضا

---

[1] (ibid).

[2] (Donaldson, p 334).

اکثراً شیعیان و اقلاً اهل سنت به آن باور دارند. لذا نباید تحقیق پیش رو را نقد یک مذهب به نفع مذهب دیگر دانست. توجه کردن به این نکته موجب خوانش منصفانه‌تر این اثر خواهد شد.

*و من الله التوفیق و علیه التکلان*

# فصل اول

# تمهیدات

پیش از ورود به بخش اصلی کتاب، لازم است چند مطلب و چند مفهوم به‌عنوان اساس کار معرفی شوند.

## ۱– معنای ظاهر

منظور از معنای ظاهر چیست؟ *فرهنگ‌نامه‌ی اصول فقه* «معنای ظاهر» را این‌گونه تعریف می‌کند: «هرگاه لفظی سبب ظن در نوع عقلا به معنایی شود، آن معنا را «معنای ظاهر» آن لفظ می‌گویند»[۱]. معنای ظاهر اولین معنایی است که در مواجهه با کلام، به ذهن مخاطب می‌رسد. مثلاً معنایی که هر مخاطبی اولاً از «غروب» می‌فهمد، پنهان شدن خورشید در افق غربی است؛ هرچند ممکن است، بسته به زمینه‌ای که در آن استفاده می‌شود – مثلاً – برای اشاره به «مرگ» نیز استفاده شود.

در مورد هر متنی، ازجمله متن مقدس (که در اسلام قرآن است)، عبارات در بسیاری از موارد دارای معنای ظاهریِ اولیه، و معنای غیرظاهریِ ثانویه هستند. ملاک

[۱] (تهیه و تدوین مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۵۵۶).

اینکه کدام معنا، معنای ظاهری و اولیه‌ی یک لفظ در نظر گرفته می‌شود، فهم عرف است؛ یعنی اینکه عموم مردم چه معنایی را بیشتر به یک لفظ نسبت می‌دهند. *فرهنگنامه‌ی اصول فقه* دراین‌باره می‌نویسد: «هرگاه از الفاظ کتاب، ظن نوعی به معانی آن پیدا شود، به آن معانی، ظواهر الفاظ کتاب گفته می‌شود؛ به‌بیان‌دیگر، دلالت الفاظ کتاب بر معنای راجح نزد عرف را ظاهر کتاب می‌گویند. بنابراین، ظاهر کتاب، همان است که عرف از کتاب می‌فهمد».[۱]

بعدازاین توضیح راجع به معنای ظاهر، به سراغ اصلی می‌رویم به نام «اصالت معنای ظاهر» که در اصول فقه امامیه به آن استناد شده و به‌واسطه‌ی آن، معانی از متن استخراج می‌شوند. اصالت معنای ظاهر می‌گوید هرگاه با متنی مواجه شدیم، مادامی‌که قرینه‌ای[۲] برای انصراف از معنای ظاهر نداشته باشیم، باید معنای ظاهر را معنای اصلی متن در نظر بگیریم. آخوند خراسانی دراین‌باره می‌گوید: «ظهور کلام در تعیین مراد متکلم، حجت است»[۳]. این اصل، اصلی است که همه‌ی ابناء بشر، نه‌تنها در تفسیر متون، بلکه در زندگی روزمره هم رعایت می‌کنند. مثلاً اگر **الف** از **ب** بپرسد که «روزت چطور گذشت»؟ آنگاه **ب** پاسخ دهد: «خیلی خوب بود»، **الف** با خودش خواهد اندیشید که حتماً **ب** روز خوبی را پشت سر گذاشته، و دلیلی ندارد که غیراز این فکر کند. حال اگر چهره‌ی **ب** علی‌رغم چیزی که

---

[۱] (همان). برای همین معنا ن.ک: (فضلی، ج ۱، ص ۳۳۱) و (فیروزآبادی (۱۴۰۰ ق)، ج ۳، ص ۱۱۳).

[۲] معین قرینه را این‌گونه تعریف می‌کند: «علامت و نشانه‌ای که دلیلی باشد برای پی بردن به چیزی» (معین، ذیل *قرینه*). منظور از قرینه در متن، نشانه‌ای است که به ما بگوید لغت در معنای ثانویه و غیرظاهرش به کار رفته است.

[۳] (آخوند خراسانی، ص ۲۸۶).

می‌گوید گرفته باشد، یا موقع جواب دادنْ لفظ «خیلی» را کش‌دار و طعنه‌آمیز ادا کند، حالت چهره یا لحن کلامْ قرینه‌ای می‌شود برای انصراف از معنای ظاهر و **الف** می‌فهمد که معنای ظاهری «خیلی خوب بود» منظور نظر **ب** نیست، بلکه اتفاقاً **ب** روز بدی را پشت سر گذاشته است.

پس اصل اصالت معنای ظاهر در نگاه اصولیون این است که معنای ظاهر حجیت، یا به تعبیری اولویت دارد. با این حساب در مواجهه با هر کلامی، مادامی که قرینه‌ای برای انصراف از معنای ظاهر نداشته باشیم، باید معنای ظاهر را معنای اصلی کلام قلمداد کنیم.

خویی در *البیان فی تفسیر القرآن* در توجیه اینکه چرا معنای ظاهر در اصول فقه شیعه ملاک قرار گرفته، چند دلیل ارائه می‌کند. دلایل او به‌طور خلاصه این‌ها هستند:

۱- پیامبر (ص) برای بیان منظور خود شیوه‌ی تازه‌ای ابداع نکرده و با همان شیوه مرسوم محاوره قوم و عشیره خود با مردم گفتگو کرده است. همچنین پیامبر (ص)، قرآن را به‌منظور اینکه مردم کلام آن را فهم کرده، در آیاتش تدبر نموده، و دستوراتش را عمل کنند آورده است. همچنان که می‌فرماید:

(شعراء: ۱۹۵-۱۹۲): وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۹۲) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (۱۹۳) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ (۱۹۴) بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (۱۹۵)

و این کتاب، نازل شده از جانب پروردگار جهانیان است. (۱۹۲) آن را روح‌الامین نازل کرده است، (۱۹۳) بر دل تو، تا از بیم‌دهندگان باشی. (۱۹۴) به زبان عربی روشن. (۱۹۵)

(آل‌عمران: ۱۳۸): هذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ.

در این کتاب، بیانی است برای عموم مردم و هدایت و اندرزی است، برای پرهیزگاران.

(قمر: ۱۷): وَ لَقَدْ یَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّکْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّکِرٍ.

ما قرآن را برای تذکر آسان ساختیم، آیا کسی هست که متذکّر شود؟

۲- «قرآن مجید به‌عنوان حجت و دلیل بر نبوت پیامبر نازل شده و همه‌ی مردم را به مبارزه خویش دعوت کرده و در این مبارزه آنان را به آوردن مانند یک سوره از قرآن فراخوانده است. اگر قرآن در نظر آنان پیچیده و غیرقابل‌فهم و معمایی بیش نبود:

اولاً: مردم را به معارضه و مبارزه دعوت نمودن و مانند سوره‌ای از سوره‌های قرآن را از آنان درخواست کردن مفهومی نداشت».

و ثانیاً: اگر آنان قدرت فهمیدن قرآن را نداشته، معجزه بودن قرآن برای آنان ثابت نمی‌شد، مقصود و هدفی که در فرستادن قرآن بود، تأمین نمی‌شد و با دعوت نمودن مردم به‌سوی ایمان به قرآن سازش و مناسبت نداشت.

۳- قرآن بزرگ‌ترین مرجع مسلمان‌هاست

«در روایات فراوان آمده است که مردم باید به «ثقلین» (کتاب خدا و عترت پیامبر) به آن دو امانت سنگین که پیامبر در میان آنان گذاشته است، تمسک بجویند و در تمام امور و مشکلاتشان به آن‌ها مراجعه کنند و معنای تمسک و مراجعه کردن عموم مردم به قرآن، جز به معنای عمل کردن به آن و تطبیق نمودن اعمالشان با احکام و قوانینی که از ظواهر آن فهمیده می‌شود، چیز دیگری نمی‌تواند باشد».

۴- «روایت متواتر و فراوان در اختیار داریم که قرآن را محک شناخت اخبار و احادیث معرفی کرده‌اند و مضمون این روایات این است که روایات وارده باید به قرآن ارائه‌شده و با آن سنجیده شوند و هر روایتی که با قرآن تطبیق و سازش نکرد، دروغ و باطل بوده و افترا و بیهوده‌ای بیش نیست و باید آن را به سینه‌ی دیوار کوبید و نباید آن را پذیرفت.

این روایات دلیل و گواه روشنی هستند، بر این‌که ظواهر الفاظ قرآن، حجیت و مدرکیت دارند زیرا یک سخن پیچیده و غیرقابل‌فهم که ظاهر آن اعتبار نداشته باشد، میزان و وسیله‌ی سنجش نخواهد بود».

۵- «پنجمین دلیل بر حجیت ظواهر قرآن، روش استدلال ائمه است که در بعضی از موارد به ظواهر قرآن استناد کرده و احکام الهی را از آن استخراج کرده‌اند»[۱].

استدلال‌های خویی اولاً، به‌خوبی نشان می‌دهد که نگاه رسمی امامیه (به‌عنوان اصلی‌ترین مکتب فکری مدافع آموزه‌ی عصمت) معنای ظاهر قرآن را ملاک فهم آن قرار می‌دهد؛ ثانیاً، استدلال‌های وی، فارغ از اینکه نماینده‌ی کدام مکتب اسلام است، درمجموع قانع‌کننده بوده و خواننده را مجاب می‌کند تا معنای ظاهر را ملاک فهم متن مقدس قرار دهد.

علاوه بر شواهدی که می‌توان از نوشته‌های اصولیون استخراج کرد، اصل اصالت معنای ظاهر، اصلی است که عقل نیز مستقلاً بر آن صحه می‌گذارد؛ یعنی برای پذیرش این اصل نیازی به مراجعه به کلام اصولیون، یا استدلال‌هایی از جنس استدلال‌های خویی نیست؛ بلکه هر عقل سلیمی می‌داند که معنای ظاهر بر معنای غیرظاهر اولویت دارد. *فرهنگ‌نامه‌ی اصول فقه* دراین‌باره می‌نویسد: «شارع شیوه‌ی جدیدی را اختراع نکرده است، بلکه همان شیوه‌ی عقلا را در تمسك به ظهور لفظ متکلم تأیید و امضا نموده است»[۲]. اساساً چه دلیلی دارد که گوینده بدون آنکه قرینه‌ای ارائه دهد، منظوری غیرازآنچه عرف از کلام می‌فهمد را در نظر داشته باشد؟ مثلاً اگر **الف** از **ب** بپرسد: «نظرت راجع به غروب چیست»؟ و **ب** پاسخ دهد:

---

[۱] (خویی، ص ۳۳۳-۳۲۸).

[۲] (تهیه و تدوین مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۱۹۸).

«غروب پایان آدمی و ناگوار است»، و چنین استدلال کند که منظور **الف** از «غروب»، «مرگ» بوده و او جمله‌ی **الف** را این‌طور فهمیده که «نظرت راجع به مرگ چیست؟» چنین برداشتی هر ناظری را متعجب خواهد کرد. لذا کاملاً واضح و بی‌نیاز از گفتگوی بیشتر است که معنای ظاهر عبارات، اولین معنایی است که هر مخاطبی باید آن را بپذیرد و تنها در صورت وجود قرینه‌ای برای انصراف از معنای ظاهری است که مخاطب مجاز می‌شود تا سراغ معنای ثانویه برود.

**۲– معنای چند لغت**

در آیاتی که موردتوجه قرار داده‌ایم، دو لغت و لغات هم‌ریشه‌ی آن‌ها به تکرار آمده است. این دو لغت عبارت‌اند از «ذنب» و «استغفار». این لغات در بسیاری از موارد بار اصلی بحث را بر دوش می‌کشند، به شکلی که روشن کردن تکلیف معنای آن‌ها پیش از ورود به بحث اصلی، به روشن شدن بحث کمک فراوانی خواهد کرد. لذا در اینجا بررسی‌های خود راجع به معنای این لغات را پیش می‌نهیم. مراجع ما برای تعیین معنای این لغات دو گونه منبع بوده است:

۱– بسامدسنجی لغات در قرآن. به این معنا که بررسی کرده‌ایم این لغات یا هم‌ریشه‌هایشان در قرآن به چند معنا به‌کاررفته‌اند، و از میان معانی مختلفی که می‌توان شناسایی کرد، کدام معنا بیش از سایر معانی تکرار شده است.

۲– رجوع به لغت‌نامه‌ها. برای ما بسامدسنجی در تعیین معنای اول لغات اولویت داشته است؛ چراکه بین نگارش قدیمی‌ترین لغت‌نامه‌ها با قرآن فاصله زمانی بسیاری است (قدیمی‌ترین لغتنامه‌ی در دسترس *کتاب العین* است که در قرن دوم نگاشته شده). لذا این امکان وجود دارد که لغات در بستر سیال زبان دچار دگرگونی معنایی شده باشند. پس بهترین راه برای تشخیص اینکه قرآن چه معنایی را اولاً از لغات مراد می‌کند، رجوع به خود قرآن، و آیاتی است که در آن‌ها معنای لغات موردنظر کمتر

مناقشه برانگیزند. اما اگر برای لغتی نتوانستیم به بسامد غالب برسیم، یعنی برای مثال یک لغت ۳۰ بار در معنای **الف**، و ۳۵ بار در معنای **ب** به‌کاررفته باشد، و عملاً وزن به سمت یک طرف آن‌چنان نچربد که بتوانیم بگوییم یکی از معانی **الف** یا **ب**، معنای اول است، آنگاه به‌ناچار برای تعیین معنای اول لغت، به سراغ لغت‌نامه‌ها رفته‌ایم. البته جدای از فاصله زمانی، رجوع به لغت‌نامه‌ها چالش دیگری هم دارد؛ آن‌هم این‌که هر لغت‌نامه معانی مختلف یک لغت را ذکر می‌کند و نمی‌گوید که کدام معنای اول، و کدام معنای ثانی و ثالث و... است. آخوند در *کفایه* این نکته را چنین متذکر می‌شود: «بدیهی است تلاش لغوی، ضبط موارد کاربرد الفاظ می‌باشد، نه تعیین اینکه لفظ در کدام‌یک از آن موارد، حقیقت است یا مجاز».[۱]

برای پرهیز از این مشکل، رجوع ما به لغت‌نامه به این صورت است که مثلاً برای کلمه ذنب به لغت‌نامه رجوع می‌کنیم، اگر دیدیم که در آنجا تنها «گناه» برای معنای آن ذکرشده، و نه – برای مثال – «ترک اولی»، آنگاه چنین نتیجه می‌گیریم که معنای مرجح در تفسیر آیات گناه است، نه ترک اولی. علت هم آن است که اگر لغت‌نامه‌ها معنایی را اساساً ضبط نکرده باشند، آنگاه دیگر مشکلی که آخوند به آن اشاره می‌کند رخ نمی‌دهد و مشخص است که معنای پیشنهادی توسط مفسرین (در اینجا «ترک اولی») یا اساساً جعلی است، یا لااقل معنای اول نیست. اما اگر لغت‌نامه‌ها، هم معنای «گناه» و هم «ترک اولی» را آورده بودند، بنا به انذار آخوند، از رجوع به لغت‌نامه پرهیز خواهیم کرد.

مبنای ما برای لغت‌نامه‌هایی که به سراغ آن‌ها می‌رویم این است:

---

۱ (آخوند خراسانی، ص ۲۸۷).

چهار لغت‌نامه‌ی *کتاب العین*، *تاج اللغة*، *لسان العرب* و *قاموس المحیط*، لغت‌نامه‌هایی هستند که در کارهای پژوهشی متقدم و متأخر محل ارجاع بوده‌اند و کتاب *مفردات الفاظ قرآن* نیز به‌عنوان اولین و کامل‌ترین منبع لغوی در حوزه لغت‌شناسی قرآن موردتوجه است. علاوه بر این لغت‌نامه‌ها، در صورت لزوم، از لغتنامه‌های دیگر هم استفاده شده است.

## **۲-۱- معنای ذنب و لغات هم‌ریشه**

از بسامدسنجی لغت ذنب و لغات هم‌ریشه‌ی آن در قرآن نتیجه‌ی زیر به دست می‌آید[1]:

آیاتی که در آن‌ها «ذنب» و مشتقات آن به معنی گناه در برابر خدا به‌کاررفته است: ۱۴ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها «ذنب» و مشتقات آن به معنی ترک مندوب[2] به‌کاررفته است: موردی یافت نشد؛

آیاتی که در آن‌ها «ذنب» و مشتقات آن به معنی کاری که مستوجب قتل باشد به‌کاررفته است: ۲ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها معنای «ذنب» و مشتقات آن دقیقاً مشخص نیست: ۱۷ مورد.

با توجه به توازن تعداد آیاتی که در آن‌ها ذنب به معنای گناه به‌کاررفته و آیاتی که در آن‌ها معنای ذنب قابل‌تشخیص دقیق نیست، نمی‌توان با صرف رجوع به قرآن

---

[1] برای مشاهده‌ی فهرست تفصیلی آیات، به ضمیمه‌ی شماره‌ی ۳ مراجعه کنید.

[2] ترک مندوب = ترک اولی = ترک افضل. مندوب عملی است که در نظر شارع انجام دادن آن راجح بر ترک آن است اما ترک آن جایز است. (دهخدا، ذیل *مندوب*).

تعیین کرد که در استفاده‌ی قرآنی منظور از ذنب چیست. لذا به سراغ لغت‌نامه‌ها می‌رویم.

در *کتاب العین* ذیل الْأَذْنَابُ می‌خوانیم: «الْأَذْنَابُ جمع الذَّنَبِ. و الذَّنْبُ: الإثم و المعصية»[۱]. همچنین در *لسان العرب*، ذیل الذَّنْبُ آمده است: «الذَّنْبُ: الإِثْمُ و الجُرْمُ و المعصية»[۲]. نیز در *القاموس المحیط* ذیل الذَّنْبُ می‌خوانیم: «الذَّنْبُ: الإِثْمُ»[۳]. بعلاوه، *تاج اللغة* ذیل الذَّنْبُ می‌آورد: «الذَّنْبُ: الجرْم»[۴]. اما در *مفردات* راغب ذیل الذَّنْبُ می‌خوانیم: «الذَّنْبُ في الأصل: الأخذ بذنب الشيء، يقال: ذَنَبْتُهُ: أصبت ذنبه، و يستعمل في كلّ فعل يستوخم عقباه اعتبارا بذنب الشيء، و لهذا يسمّى الذَّنْبُ تبعة، اعتبارا لما يحصل من عاقبته، و جمع الذّنب ذُنُوبٌ، قال تعالى: فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ [آل‌عمران/ ۱۱]، و قال: فَكُلًّا أَخَذْنا بِذَنْبِهِ [العنكبوت/ ۴۰]، و قال: وَ مَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ [آل‌عمران/ ۱۳۵]، إلى غير ذلك من الآي».[۵]

ملاحظه می‌شود که از پنج لغت‌نامه فوق، چهار مورد از آن‌ها صراحتاً ذنب را به معنای گناه و جرم گرفته‌اند، و تنها راغب است که مستقیماً به گناه اشاره نمی‌کند. با توجه به بیان راغب ممکن است کسی مایل باشد ترک اولی (=ترک مندوب) را داخل در معنای ذنب قرار دهد، اما با توجه به بسامد غالب «گناه» به‌عنوان معنای ذنب در میان لغت‌نامه‌ها و عدم اشاره به ترک اولی بعنوان معنای ذنب، باید ذنب را به معنای گناه در نظر بگیریم.

---

[۱] (خلیل بن احمد، ذیل *الْأَذْنَابُ*).

[۲] (ابن منظور، ذیل *الذَّنْبُ*).

[۳] (فیروزآبادی (۱۴۲۶ ق)، ذیل *الذَّنْبُ*).

[۴] (جوهری، ذیل *الذَّنْبُ*).

[۵] (راغب اصفهانی، ذیل *الذَّنْبُ*).

پس نتیجه کار ما درباب لغت «ذنب» چنین شد که ابتدا به قرآن رجوع کردیم، اما با توجه به اینکه در اکثر موارد امکان تشخیص دقیق معنای ذنب در آیات وجود ندارد به سراغ لغت‌نامه‌ها رفتیم. در بین لغت‌نامه‌های انتخابی اکثر آن‌ها ذنب را به معنای گناه گرفته‌اند؛ لذا ما نیز بر آن خواهیم بود که معنای اولیه و ظاهر لغت ذنب، «گناه» است.

## ۲-۲- معنای غفران و لغات هم‌ریشه

از بسامدسنجی لغت غفران و لغات هم‌ریشه‌ی آن در قرآن نتیجه زیر به دست می‌آید[1]:

آیاتی که در آن‌ها غفران ناظر بر گناه است: ۶۱ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها غفران حداقل ناظر بر خطا است: ۴ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها غفران مسلماً ناظر به معنایی غیر از گناه یا خطا است: موردی یافت نشد؛

آیات محل بحث در کتاب حاضر: ۱۶ مورد؛

آیاتی که در آن‌ها معنای غفران و مشتقات آن دقیقاً مشخص نیست: ۴۹ مورد.

همان‌طور که دیده می‌شود، بخش قابل‌توجهی از آیات در دسته آخر جای می‌گیرند و این باعث می‌شود که امکان تعیین معنای غفران و لغات هم‌ریشه با صرف رجوع به قرآن امکان‌پذیر نباشد. به همین دلیل به سراغ لغت‌نامه‌ها می‌رویم.

---

[1] برای مشاهده‌ی فهرست تفصیلی آیات، به ضمیمه‌ی شماره‌ی ۴ مراجعه کنید.

در *کتاب العین* می‌خوانیم: «اللهُ الغَفُورُ الغَفَّارُ يَغْفِرُ الذنوب مَغْفِرَةً و غُفْرَاناً و غَفْراً»[۱]. و در *تاج اللغة* نیز آمده است: «يقال: اسْتَغْفَرَ اللَّهَ لذنبه و من ذنبه، بمعنًى، فَغَفَرَ له ذنبَه مَغْفِرَةً و غَفْراً و غُفْرَانا. و اغْتَفَرَ ذنْبَه مثلُه»[۲]. در *قاموس المحیط* نوشته است: «غَفَرَ اللهُ له ذَنْبَه يَغْفِرُهُ غَفْراً و غِفْرَةً حَسَنَةً، بالكسر، و مَغْفِرَةً و غُفُوراً و غُفْراناً، بضمهما، و غَفِيراً و غَفِيرَةً: غَطَّى عليه، و عَفا عنه. و اسْتَغْفَرَهُ من ذَنْبِهِ و اسْتَغْفَرَهُ إياهُ: طَلَبَ منه غَفْرَه»[۳]. *لسان العرب* هم در توضیح این لغت می‌آورد: «الغَفُورُ الغَفّارُ، جلّ ثناؤه، و هما من أَبنية المبالغة و معناهما الساتر لذنوب عباده المتجاوز عن خطاياهم و ذنوبهم. يقال: اللهمَ اغفر لنا مَغْفرة و غَفْراً و غُفْراناً، و إنك أَنت الغَفُور الغَفّار يا أَهل المَغْفِرة. و أَصل الغَفْرِ التغطية و الستر. غَفَرَ الله ذنوبه أَي سترها»[۴]. راغب در *مفردات* می‌نویسد: «الْغُفْرَانُ و الْمَغْفِرَةُ من الله هو أن يصون العبد من أن يمسّه العذاب».[۵]

جمع‌بندی لغت‌نامه‌ها چنین است: چهار لغت‌نامه‌ی اول، غفران را به‌واسطه‌ی ذنب تعریف کرده‌اند. ازآنجایی‌که ما پیش‌تر معنای ذنب را تعیین کرده‌ایم، می‌توانیم در اینجا بگوییم که غفران ناظر بر اثم، جرم و معصیت است، نه ترک اولی. اما راجع به قول راغب، این‌گونه میگوییم که چون راغب غفران را به معنای مصون داشتن از عذاب تعریف می‌کند، و چون تعلق عذاب به ترک اولی قطعی نیست، لذا از قول راغب صرف‌نظر می‌نماییم. بااین‌وجود، کثرت نظر لغویون مبنی بر اینکه غفران به

---

[۱] (خلیل ابن احمد، ذیل *المَغْفِر*).

[۲] (جوهری، ذیل *غُفْرَانا*).

[۳] (فیروزآبادی (۱۴۲۶ ق)، ذیل *غَفَرَ*).

[۴] (ابن منظور، ذیل *غَفَرَ*).

[۵] (راغب اصفهانی، ذیل *غَفَرَ*).

ذنب تعلق می‌گیرد، نشان‌دهنده‌ی آن است که معنای اولیه‌ی غفران ناظر بر ذنب است و به همین جهت معنای ظاهر لغت «غفران» یعنی «آمرزش گناه».

## ۲–۳– معنای گناه

«گناه» و «خطا» دو مفهوم کلیدی در بحث عصمت هستند. هرچند که فهم و کاربرد عرف، که هرکسی با آن‌ها آشنا است، معنای این دو مفهوم را روشن می‌کند و عملاً نیازی به تعریفشان نیست، اما من‌باب تکمیل بحث سعی می‌کنیم مختصری به آن‌ها بپردازیم.

با توجه به کاربرد دینی «گناه»، این لغت را باید در معنای نافرمانی در امر خداوند گرفت؛ هرچند که اگر به حسن و قبح ذاتی قائل باشیم (به چند سطر پایین‌تر نگاه شود)، آنگاه گناه عبارت خواهد بود از انجام هر فعلی که ذاتاً قبیح است، چه خداوند به آن فرمان داده یا نداده باشد.

## ۲–۴– معنای خطا

اگر به کاربردهای عرفی «خطا» نگاه کنیم، دو گونه کاربرد برای این لغت دیده می‌شود. یکی از این کاربردها ناظر به فعل، و دیگری ناظر بر اندیشه است.

گاهی وقتی فردی تلاش می‌کند کاری را انجام دهد، اما در رسیدن به مقصود ناکام می‌ماند، از لغت «خطا» در توصیف شرایط پیش‌آمده استفاده می‌کنیم. مثلاً وقتی تیراندازی به‌سوی هدفی شلیک کرده اما تیرش به هدف اصابت نمی‌کند، میگوییم تیرش به خطا رفته است.

گاهی هم زمانی که کسی دچار قضاوتی اشتباه می‌شود می‌گوییم او خطا کرده است. برای مثال وقتی شخصی برای نخستین بار با کسی قرار دارد و یک رهگذر

را با او اشتباه می‌گیرد، میگوییم در تشخیصش دچار خطا شده است (در عرف میگوییم «اشتباه گرفته است»). در برخی موارد قضاوت اشتباه تنها در مرحله‌ی قضاوت باقی نمی‌ماند و منجر به عمل هم می‌شود. برای مثال تصادفی که در اثر سبقت نابجای راننده‌ای انجام می‌شود، ناشی از آن است که راننده به‌اشتباه چنین قضاوت کرده است که برای سبقت گرفتن زمان کافی دارد، اما در قضاوتش بر خطا بوده است.

حال در بحث عصمت، وقتی پیامبران از خطا معصوم دانسته می‌شوند، منظور نوع دوم خطا، یعنی خطا در قضاوت و صدور حکم ذهنی است. این نوع خطا ویژگی مهمی دارد و آن این است که در بسیاری از مواقع در اثر جهل رخ می‌دهد. وقتی فردی را در نخستین قرار با دیگری اشتباه می‌گیریم، به این دلیل است که فکر می‌کنم فردی که در نظر داریم ویژگی‌هایی مشابه فردی که در مقابل ماست را دارد، و درواقع ما به ویژگی‌های درست فردی که در نظر داریم جاهلیم. وقتی تصمیم راننده برای سبقت منجر به تصادف می‌شود، به‌این‌علت است راننده می‌پندارد با توجه به سرعت فعلی می‌تواند به‌موقع از خودرو جلویی عبور کند، که درواقع راننده نسبت به مقدار زمان لازم برای سبقت گرفتن جاهل است. پس خطا را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: خطا قضاوتی است غیرمطابق با واقع[1]. حال اگر کسی در جایی قضاوتی

---

[1] مبحث تعریف یکی از مباحث پیچیده‌ی حوزه اندیشه است. رسیدن به یک تعریف مانع و جامع در اکثر موارد بسیار دشوار، بلکه محال است. حتی تعریفی مانند «حیوان ناطق» برای انسان، که مشهورترین تعریف تاریخ است، به‌راحتی می‌تواند با مثال‌های نقض به چالش کشیده شود. به همین خاطر تعریف حاضر از خطا، کوششی است برای روشن شدن بحث و تلاش شده تا جای ممکن مانع و جامع باشد، اما به‌عنوان نگارندگان این سطور، نمی‌توانیم مدعی جامعیت و مانعیت مطلق این تعریف باشیم.

غیرمطابق با واقع انجام داد دچار خطا شده است، خواه قضاوتش راجع به امری کوچک باشد مثل اینکه راهی را به‌اشتباه برود، یا در امری بزرگ مثل هدایت و رهبری یک جامعه.

## ۳- پیش‌فرض گرفتن حسن و قبح ذاتی-عقلی

در آیات بسیاری خداوند پیامبر اسلام (ص) یا نبی دیگری را مورد عتاب قرار می‌دهد. این عتاب از محتوای آیه یا از شأن نزول آن فهمیده می‌شود. برای مثال در آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی اسراء خداوند خطاب به پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید:
(اسراء: ۲۹): وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً.

نه دست خویش از روی خست به گردن ببند و نه به سخاوت یک‌باره بگشای که در هر دو حال ملامت‌زده و حسرت‌خورده بنشینی.

سبب نزول این آیه به ما می‌گوید که پیامبر (ص) در بخشش زیاده‌روی کرده، آنگاه خداوند با فرو فرستادن این آیه او را از این کار برحذر داشته است. در چنین وضعیتی باید پیامبر اسلام (ص) را گناه (خطا) کار دانست، یا خیر؟ برای روشن شدن این مطلب لازم است بحثی در فلسفه اخلاق اسلامی را معرفی کنیم. در سنت اسلامی اخلاق، دو رویکرد کلی به اخلاق وجود دارد که یکی حُسن و قبح[1] را *ذاتی-عقلی* و دیگری *اعتباری* می‌داند. رویکرد اول می‌گوید که یک فعل، برای مثال دروغ گفتن، ازآن‌جهت فعل قبیحی است که فی‌نفسه قبیح است. علاوه بر این، عقل انسان می‌تواند قبح این فعل را مستقلاً کشف کند؛ یعنی نیازی نیست کسی به

---

[1] یعنی خوب و بد.

انسان بگوید که دروغ‌گویی قبیح است، بلکه خود انسان می‌تواند به قبح آن پی ببرد. رویکرد اعتباری به حسن و قبح می‌گوید که دروغ‌گویی ازآن‌جهت قبیح است که خداوند آن را قبیح دانسته و به عبارتی قبیح بودن آن را اعتبار کرده است.

بحث بر سر این دو موضع اخلاقی، جزو قدیمی‌ترین بحث‌های حوزه اندیشه اسلامی است و گروه‌های مختلف جانب یکی از این دو نظریه را گرفته‌اند. از این میان، شیعه طرفدار حسن و قبح ذاتی-عقلی است. اما پیامد هرکدام از این دو رویکرد در بررسی آیات ما چیست؟

اگر کسی معتقد باشد که حسن و قبح اعتباری است، آنگاه مادامی‌که فعلی از جانب خداوند به‌عنوان فعل قبیح معرفی نشده باشد، انجام آن محلی از اشکال ندارد. پس اگر پیامبر (ص) در بخشش زیاده‌روی کرده باشد، چون خداوند پیش‌تر او را از انجام این کار نهی نکرده، پیامبر (ص) مرتکب فعل قبیحی نشده است. اما اگر حسن و قبح را ذاتی-عقلی بدانیم، حتی پیش از آنکه خداوند فعلی را ممنوع اعلام کند، آن فعل قبیح بوده و از کسی مثل پیامبر (ص) انتظار می‌رود که آن قبح را کشف کرده باشد. لذا زیاده‌روی در بخشش، گناه یا خطایی است که از جانب پیامبر (ص) سرزده و به همین جهت شایسته‌ی عتاب و توبیخ از جانب خداوند است.

ما در اینجا نمی‌خواهیم جانب هیچ‌کدام از این دو نظریه را بگیریم؛ اما لازم است گفته شود که آیات عتاب‌آمیزی که در این کتاب ذکر می‌شوند، تنها کسانی را مخاطب خود می‌دانند که حسن و قبح را ذاتی-عقلی می‌دانند، وگرنه قائلین به حسن و قبح اعتباری در مواجهه با این آیات در رفع اتهام از ساحت انبیاء دچار مشکل نمی‌شوند.

## فصل دوم

# دلایل عقلی در دفاع از آموزه‌ی عصمت و نقد آن

در دفاع از آموزه‌ی عصمت دو نوع دلیل ارائه می‌شود: دلایل عقلی و دلایل نقلی. در زیر به معرفی و ارزیابی اهم دلایل عقلی می‌پردازیم.

**۱–** خواجه نصیر طوسی در *تجرید الاعتقاد* به شکل مجمل چند دلیل برای عصمت ارائه کرده و علامه حلی در *کشف المراد* با اندکی تفصیل این دلایل را شرح می‌دهد. نخستین دلیل خواجه نصیر این است که معصوم نبودن امام منجر به تسلسل می‌شود[۱]. علامه حلی در توضیح این دلیل می‌نویسد:

«دلیل وجوب نصب امام[۲]، جایزالخطا بودن مردم است، و اگر امام هم جایزالخطا باشد، لازم می‌آید که امام، خودْ امام دیگری داشته باشد. این وضعیت یا منجر به

---

[۱] (نصیرالدین طوسی، ص ۲۲۲).

[۲] در اینجا صحبت از امام است؛ اما ازآنجاکه در نظر شیعه امامان در اتصاف به عصمت تفاوتی با انبیاء ندارند، می‌توان دلایلی که راجع به عصمت امام ارائه می‌شود را به عصمت پیامبران تعمیم داد.

تسلسل می‌شود یا به امامی ختم می‌شود که خطا برایش جایز نیست، پس آن امام آخر، امام اصلی خواهد بود».[۱]

**نقد**: این دیدگاه به‌طور ضمنی می‌گوید چون انسان جایزالخطا است، خداوند کسانی را نصب کرده تا الگوهایی باشند برای مردم و به شکل عملی راه راست را به ایشان نشان دهند. در این نگاه، این پیش‌فرض نهفته است که «وظیفه‌ی پیامبر یا امام پیش نهادن یک الگوی ***عملی*** برای افراد جامعه است»؛ یعنی پیامبر یا امام با اعمال خود راه راست را به مردم جایزالخطا نشان می‌دهند. اما این پیش‌فرض (که در ادامه خواهیم دید به‌انحاءمختلف بیان می‌شود) جداً محل تردید است. پیامبر، آن‌چنان‌که بارها در قرآن هم به آن اشاره‌شده، مبلغ وحی است و درواقع این کلام خداست که منشأ هدایت است، نه اعمال نبی. ما میدانیم که خداوند در قرآن تبری پیامبران از خطا در مقام تلقی و ابلاغ وحی[۲] را اعلام نموده است[۳] و این مصونیت در مقام

[۱] (علامه حلی (ب)، ص ۱۸۴). این دلیل را سید مرتضی نیز بیان کرده است: (علم الهدی (الف)، ص ۸). همچنین حر عاملی می‌نویسد: «علت نیاز به پیامبر و امام جایزالخطا بودن انسان است. اگر پیامبر و امام هم جایزالخطا باشند، به پیامبر و امام دیگری نیاز است که دچار خطا نشوند و الا آنان بی‌جهت بر دیگران ترجیح داده شده‌اند. اگر پیامبر و امام بعدی هم جایزالخطا باشند، به پیامبر و امام دیگری نیاز خواهد بود و اگر این رشته به همین صورت ادامه پیدا کند، تسلسل می‌شود که باطل است». (حر عاملی، ص ۸۸).

[۲] تلقی به معنای دریافت وحی و تبلیغ به معنای رساندن وحی به دست مردم است.

[۳] (جن: ۲۸-۲۶): عالِمُ الْغَیْبِ فَلا یُظْهِرُ عَلی غَیْبِهِ أَحَداً (۲۶) إِلاَّ مَنِ ارْتَضی مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ یَسْلُکُ مِنْ بَیْنِ یَدَیْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً (۲۷) لِیَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحاطَ بِما لَدَیْهِمْ وَ أَحْصی کُلَّ شَیْ‌ءٍ عَدَداً (۲۸).

او دانای غیب است و غیب خود را بر هیچ‌کس آشکار نمی‌سازد، (۲۶) مگر بر آن پیامبری که از او خشنود باشد که برای نگهبانی از او پیش روی و پشت سرش نگهبانی می‌گمارد، (۲۷) تا

تلقی و تبلیغ برای استوار ماندن راه حق کافی است. لذا اگرچه دلیل وجوب نصب پیامبر جایزالخطا بودن مردم است، اما هدایت مردم جایزالخطا قرار است با کلام خدا انجام شود، نه با افعال پیامبران. حال اگر پیامبری در این میان خطایی انجام داد، راه حق و هدایت از بین نمی‌رود، بلکه کلام خدا استوار بر جای خود باقی است.[۱]

**۲-** دلیل دوم خواجه نصیر این است که اگر از پیامبر خطایی سر بزند، مورد انکار قرار گرفته و این مسئله با اطاعت از او در تضاد قرار می‌گیرد.[۲]

این دلیل که یکی از دلایل مهم معتقدان به آموزه‌ی عصمت است، و در اینجا با عنوان «دلیل تنافر» به آن ارجاع می‌دهیم، می‌گوید که گناه یا خطای پیامبران موجب تنافر و دور شدن مردم از آن‌ها و درنتیجه نقصان در امر رسالت می‌شود. لذا خداوند انبیاء را به‌وسیله‌ی عصمت آماده‌ی اقبال مردم می‌سازد. سید مرتضی این دلیل را چنین بیان می‌کند:

«ارتکاب صغیره و کبیره، پیش و پس از پیامبری برای پیامبران جایز نیست، زیرا متضمن رماندن و منع مردم از قبول دعوت و گفته‌های ایشان بوده و موجب عدم حصول اطمینان روحی نسبت به ایشان می‌گردد».[۳]

**نقد:** بر دلیل تنافر چند نقد وارد است. اولاً، می‌توان این پیش‌فرض که عدم عصمت موجب تنافر مردم می‌شود را نپذیرفت. در طول تاریخ پیشوایان مذهبی بسیاری وجود

---

بداند که آن‌ها پیام‌های پروردگارشان را رسانیده‌اند و خدا به آنچه در نزد آن‌هاست احاطه دارد و همه‌چیز را به عدد شمار کرده است. (۲۸)

[۱] مانند پزشکی که اگر دستورالعمل‌های پزشکی را رعایت نکند، آسیبی به حجیت آن دستورالعمل‌ها نمی‌رسد.

[۲] (نصیرالدین طوسی، ص ۲۲۲).

[۳] (علم الهدی (ب)، ص ۳۲). همچنین ن. ک: (حر عاملی، ص ۹۰).

داشته‌اند که معصوم دانسته نشده اما پیروان فراوانی داشته‌اند. حتی فراتر از این، پیشوایان مذهبی فاسدی وجود داشته‌اند که باوجود فساد آشکار، پیروانشان اعتقاد به آن‌ها را از دست نداده‌اند. ضمن اینکه این پیشوایان مذهبی به سلاح اقناع‌گر معجزه‌ی پیامبران هم مسلح نبوده و روی‌گرداندن از آن‌ها ساده‌تر از روی‌گرداندن از پیامبران بوده است. یک نمونه‌ی برجسته از چنین پیشوایانی جیم جونز[۱] پیشوای مسیحی معاصر است. او بنابر شواهد مرتکب زنا، لواط و قتل بوده و این امور مخفیانه هم صورت نمی‌گرفته‌اند؛ بااین‌حال، او چنان پیروان وفاداری داشت که نهایتاً به دستور او بزرگ‌ترین خودکشی تاریخ که طی آن بیش از نهصد نفر جان باختند را رقم زدند[۲]. این نمونه نشان می‌دهد که می‌توان نه‌تنها به‌صورت موردی خطاکار، بلکه اساساً فرد فاسدی بود و پیروان بسیاری هم داشت. علاوه بر این نمونه‌ی بارز، باید به این نکته اشاره کرد که ادیان دیگری غیر از اسلام وجود دارند که به آموزه‌ی عصمت برای پیامبران یا آورندگان دین خود قائل نبوده، بااین‌حال پیروان فراوانی دارند. فراتر از این، بخش بسیاری از مسلمانان در طول تاریخ به عصمت پیامبر اسلام باورمند نبوده اما همچنان بر طریق مسلمانی استوار بوده‌اند. لذا اینکه فکر کنیم صرف سر زدن گناه یا خطا از پیامبر موجب روی‌گرداندن مردم از او می‌شود، پندار نادرستی است.

ثانیاً، می‌توان گفت، اگر پیامبر مانند اشخاص دیگر گاهی مرتکب معصیت شود و آنگاه توبه از آن داشته باشد، این امکان برای پیروان او وجود خواهد داشت

---

[۱] Jim Jones

[۲] نگاه کنید به: .(Reiterman and Jacobs, p 445) و

https://www.britannica.com/biography/Jim-Jones و

http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,919897-1,00.html

که طریق توبه کردن را از او بیاموزند. پس نه‌تنها همسان بودن پیامبر با دیگران در ارتکاب به گناه و خطا مخل رسالت نیست، بلکه می‌تواند از جهتی مقوم آن هم باشد.

ثالثاً، برفرض صحت دلیل تنافر، این دلیل نهایتاً عصمت انبیاء در انظار عمومی را ثابت می کند، نه عصمت انبیاء در خلوت شخصی را. شخص نبی می‌تواند درملأعام فردی منزه باشد، اما در خلوت خود کمتر یا بیشتر دچار گناه و خطا شود. جعفر سبحانی با پیش‌بینی این نقد، به آن چنین پاسخ می‌دهد:

«گاهی تصور می‌شود که در جلب اعتماد مردم کافی است که پیامبران آشکارا مرتکب خلاف نشوند، ولی این نوع پیراستگی مانع از آن نیست که در خفا و پنهانی و دور از انظار، مرتکب گناه بشوند. یك چنین تصوری درباره پیامبران، ویرانگر اهداف بعثت آن‌هاست؛ زیرا [۱:] هرگاه برای پیامبران مانع و رادعی از گناه وجود نداشته باشد، و فقط به خاطر جلب مردم از گناه دوری جویند در این صورت، اعتماد به صدق گفتار آنان، از بین می‌رود؛ زیرا مردم از کجا بدانند که این فرد در تبیین دستورهای خدایی راه دروغ را نمی‌پیماید؟ در این صورت برای تشخیص راست از دروغ، ملاکی در اختیار مردم نیست که راست را از دروغ بازشناسند و اگر آنان، دروغ هم بگویند، دروغشان از راست تمیز داده نخواهد شد. [۲:] گذشته از این، یك انسان برای مدت کوتاهی می‌تواند، مردم را فریب دهد و منافقانه با تضادِ درون با برون به سر ببرد ولی دیری نمی‌پاید پرده از راز درون برمی‌افتد و حقیقت روشن می گردد».[۱]

---

[۱] (سبحانی، ج ۴، ص ۵۵).

این دفع دخل مقدر سبحانی را می‌توان این‌طور پاسخ داد که: [۱:] اگر پیامبری در خفا مرتکب گناه شود، ازآنجایی که پیروان او از انجام آن باخبر نمی‌شوند، دلیلی هم برای شک کردن در صحت اقوال او پیدا نمی‌کنند. [۲:] اینکه سبحانی می‌گوید تضاد در حیاتِ خلوت و جلوت پیامبر درنهایت منجر به آشکار شدن حیات خلوت او می‌شود، امری است که دلیلی برای پذیرفتن آن وجود ندارد. کاملاً ***ممکن*** است فرد موجه و مقبولی در زندگی خصوصی خود اعمال قبیحی انجام دهد که نه در هنگام حیات و نه پس از حیات او کسی از آن آگاه نشود؛ لذا ***ضرورتی*** ندارد که اگر پیامبر هم زندگی خصوصی متفاوتی از زندگی عمومی‌اش می‌داشت، نمی‌توانست این دوگانگی را حفظ کند.

رابعاً، نقد دیگر بر دلیل تنافر مثال نقضی است که قرآن از رسالت موسی (ع) به‌سوی فرعون به دست می‌دهد. در قرآن راجع به موسی (ع) می‌خوانیم که او پس از قتلی که در شهر انجام می‌دهد از ترس کشته شدن به دست فرعونیان از شهر می‌گریزد[۱]. آنگاه خداوند موسی (ع) را که در چشم فرعون فردی گناه‌کار است (آن‌هم گناهی در حد قتل و مستوجب مرگ) به‌سوی فرعون روانه می‌کند. حال‌آنکه اگر دلیل تنافر را بپذیریم، خداوند نباید شخصی را که از دید فرعون گناه‌کار است، به‌عنوان رسول به‌سوی او بفرستد.

**۳-** دلیل آخر خواجه نصیر این است که اگر پیامبر خطا کند، رتبه‌اش از مردم عادی پایین‌تر خواهد آمد. چراکه او معرفت بیشتری به خداوند دارد و ثواب و عقابش بیشتر است.[۲]

---

[۱] (قصص: ۲۱-۱۵).

[۲] (نصیرالدین طوسی، ص ۲۲۲).

**نقد:** اولاً، خواجه نصیر دلیلی برای این مدعای خود که ثواب و عقاب پیامبر بیشتر از سایرین است ارائه نمی‌دهد؛ ثانیاً، وی بیان نمی‌کند که چرا انجام برخی گناهان یا خطاها حتی اگر عقاب پیامبر بیشتر از مردم عادی باشد، موجب می‌شود که او به مرتبه‌ای پایین‌تر از مردم عادی تنزل کند. درحالی‌که همواره ممکن است مردم عادی گناهان و خطاهایی بیشتر از پیامبر انجام داده باشند. و اساساً منظور از رتبه چیست؟ آیا درجه‌ی معنوی است؟ اگر چنین باشد چه ضرورتی دارد که پیامبر از تمام مردم رتبه‌ی معنوی بالاتری داشته باشد؟ پیامبر تنها واسطه‌ای است برای انتقال پیام خداوند و در مفهوم پیامبری برتری رتبه‌ی معنوی نهفته نیست.

**۴-** حر عاملی بخش مفصلی از کتابش *پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا* را به ذکر دلایل عقلانی عصمت (که ناظر بر عصمت از فراموشی و خطا بوده اما بعضاً قابل‌تعمیم به عصمت از گناه هم هستند) اختصاص می‌دهد و سی و شش دلیل عقلی در دفاع از عصمت ارائه می‌کند که البته بسیاری از آن‌ها عبارت اُخری یکدیگر بوده یا تفاوتی جزئی و قابل اغماض با هم دارند. برخی از دلایل هم فاقد قوت و به همین سبب قابل صرف‌نظر کردن هستند[1]. لذا در اینجا صرفاً اهم دلایل او را بررسی خواهیم کرد.

---

[1] برای نمونه یکی از دلایل ضعیف حر عاملی این است: «اگر معصوم در نماز جماعت دچار سهو گردد و کسانی که به او اقتدا کرده‌اند، دچار اختلاف شده، بعضی بگویند شما دو رکعت خوانده‌اید و برخی بگویند شما چهار رکعت خوانده‌اید، یا او باید میانشان داوری کند که امکان ندارد. چون او به عمل خویش جاهل است و نمی‌تواند یکی از دو گفته را ترجیح دهد. و یا اینکه داوری بر او لازم نیست، که در این صورت اختلاف میان مردم ادامه پیدا می‌کند تا آنکه منجر به نزاع و کشتار شود. و این تباهی بزرگی در بر دارد که بر خداوند حکیم امر و تعرض به آن جایز نیست.

حر عاملی در اولین دلیل خود می‌گوید: «اگر سهو و خطا و نسیان نسبت به پیامبر و امام جایز باشد و ما به پیروی از آنان مأمور باشیم، متابعت از آنان در موارد سهو و خطا و نسیان هم واجب خواهد بود و این امر کردن به پیروی از خطاست که قبیح است. بنابراین معصوم نباید دچار چنین آفت‌هایی باشد».[1]

**نقد:** پذیرفتن ادعای حر عاملی مبتنی بر پذیرش این فرض است که پیروان انبیاء موظف بوده‌اند تا در تمامی موارد از شخص پیامبر پیروی کنند؛ این ادعایی است که برای پذیرش آن نیاز به استدلال مستقل است، ولی چنین استدلالی در دست نداریم. ما صرفاً ضرورت این را میدانیم که مؤمنین در مواردی باید از پیامبر پیروی کنند که کلام او پیام خداوند و شخص او در مقام رسالت است، که در این حالت تبعیت از پیامبر درواقع تبعیت از خداست. ما دستوری نداریم که از پیامبر در جمیع جهات متابعت کنیم تا در صورت گناهکار یا خطاکار بودن او قبیحی واقع‌شده باشد.

**۵–** دلیل بعدی حر عاملی از دو مقدمه تشکیل‌شده است:

۱– «تبلیغ پیامبر و امام عبادت و عبادت آنان تبلیغ است.

۲– فعل و قول آنان به‌طور مطلق حجت و متابعت از آنان واجب است و چون هر دو مقدمه قطعی است،

نتیجه می‌گیریم که صادر شدن سهو و نسیان از سوی آنان امکان ندارد».[2]

---

وانگهی چنین پیامدی، تخریب‌کننده هدفی است که از نصب معصوم در نظر بوده است». (حر عاملی، ص ۱۰۲).

[1] (حر عاملی، ص ۸۸).

[2] (حر عاملی، ص ۸۹).

**نقد:** اولاً، ارتباط مقدمه اول با ساختار استدلال و نتیجه مشخص نیست. ثانیاً، قطعی بودن هر دو مقدمه محل سؤال است. این عدم قطعی بودن به خاطر استفاده‌ی حر از قید «به‌طور مطلق» است. معلوم نیست که ما در متابعت از انبیاء در امور غیر وحیانی هم مانند امور وحیانی مکلف باشیم.

**۶-** «اگر خطا و فراموشی از طرف معصوم امکان داشته باشد، باید او را از بیان شرع و سخن گفتن باز داشت. چون مردم تنها در مواردی از معصوم پیروی می کنند که یقین داشته باشند مطلبی را صحیح بیان کرده است. و با فرض صدور خطا و فراموشی از سوی او چنین چیزی امکان ندارد. زیرا تنها راه برای دانستن اینکه چیزی صحیح بیان شده، گفتار و کردار معصوم است. البته طبق این فرض [فرض اینکه پیامبر تنها در مقام تلقی و تبلیغ معصوم است] دور به وجود می‌آید».[۱]

**نقد:** راهی برای تمییز کلام خدا از کلام پیامبر وجود دارد، و آن اینکه خود پیامبر اعلام می کند که کلامی، کلام خداوند است یا قرینه‌ای مانند حالات سنگین وحی پیش از ابلاغ بر پیامبر مستولی می گردد. لذا مردم می‌توانند به این بخش از کلام پیامبر اعتماد کامل داشته باشند. اگر هم کسی پیامبر را در بیان اینکه فلان کلام، کلام خداوند است یا فلان حالت، حالت دریافت وحی می‌باشد صادق مطلق نداند، آنگاه او اساساً وارد ساحت ایمان نشده تا پیروی از پیامبر برایش موضوعیت داشته باشد. ایمان به پیامبر از جایی آغاز می‌شود که بپذیریم آنچه او می گوید پیام خداوند است. لذا کسی که به پیامبر ایمان نیاورده و هنوز صدق گفتار او را در مورد وحی نپذیرفته، بخش خارج از کلام ما و حر عاملی است. اما کسی که به پیامبر و رسالت او ایمان آورده، وقتی پیامبری می گوید این کلامْ کلام خداست، باید بپذیرد؛

---

[۱] (حر عاملی، ص ۹۳).

و اساساً ایمان آوردن به رسالت پیامبر جز این نیست. پس، وقتی توانستیم میان کلام خداوند و غیرازآن تمایز قائل شویم، آنگاه نیازی نیست که تمامی گفته‌های یک پیامبر را مصون از خطا بدانیم و فقط کافی است آن کلامی که از جانب خدا بیان می‌کند را مصون از خطا بدانیم.

**۷-** «اگر خطا و فراموشی نسبت به معصوم امکان داشته باشد حتی از این گفته‌ی او که فلان عمل سهوی است یا غیر سهوی، علم حاصل نمی‌شود. زیرا ممکن است او در همین گفته‌اش دچار سهو شده باشد. چون این مسئله خارج از دایره تبلیغ است».[1]

**نقد:** پذیرش سهو در سهو مشکلی برای مخالف آموزه‌ی عصمت ایجاد نمی‌کند؛ زیرا کسی که امکان سهو برای او متصور است، منطقاً امکان سهو در سهو نیز برایش متصور است. لذا ملاک ما برای داوری راجع به فعل پیامبر و سهوی بودن آن نه کلام خود پیامبر، که تطابقش با کلام خداوند است.

**۸-** «اگر خطا و فراموشی از معصوم در غیر تبلیغ جایز باشد، ممکن است دروغ سهوی هم از او در غیر دایره تبلیغ سر بزند که درنتیجه به هیچ‌یک از گفته‌های او در غیر این دایره نمی‌توان اعتماد نمود و این قطعاً باطل و نادرست است».[2]

**نقد:** پیش‌فرض حر عاملی در این استدلال آن است که اعتماد به گفته‌های پیامبر که بیرون از دایره تبلیغ هستند، ضروری است. حال‌آنکه پذیرش ضرورت این گزاره، علیرغم مدافعان کثیری که دارد، بدیهی یا منصوص نبوده و نیازمند اثبات مستقل است، اما حر عاملی چنین اثباتی را ارائه نمی‌دهد.

---

[1] (حر عاملی، ص ۹۳).

[2] (حر عاملی، ص ۹۳). این دلیل مشابه دلیل شماره‌ی ۴ است.

**۹-** اگر عصمت مختص به تبلیغ باشد، این احتمال وجود دارد که شخص معصوم بعد از تبلیغ و اعلام یکی از گناهان، خود از روی فراموشی آن را انجام دهد. در این صورت امر به معروف و نهی از منکر او واجب می‌شود و این با انتصاب او که به‌منظور هدایت دیگران بوده، تناسب ندارد».[1]

**نقد:** سخن حر عاملی در صورتی درست است که مرجع هدایت شخص پیامبر باشد؛ حال‌آنکه پیامبر تنها یک مذکِّر و ناقل پیام خداوند است. لذا مرجع هدایتْ کلام خداوند، نه شخص رسول است. پس ارشاد پیامبر با توسل به مرجع هدایت خللی در امر رسالت و هدایت ایجاد نمی‌کند.

**۱۰-** حر عاملی می‌گوید: «اگر خطا و فراموشی از ناحیه پیامبر (ص) امکان داشته باشد، به هیچ‌یک از افعال و اقوال ایشان نمی‌تواند احتجاج کرد. زیرا در هر یک از آن‌ها احتمال خطا و اشتباه براثر فراموشی وجود خواهد داشت و این قطعاً باطل است».[2]

**نقد:** پیش‌فرض حر عاملی در اینجا آن است که تبعیت از سنت پیامبر امری است واجب و به‌طور ضمنی این نکته را بیان می‌کند که عدم عصمت از خطا برای پیامبر مساوی است با نفی سنت او، و چون تبعیت از سنت لازم است و به بیان خود حر عاملی «همه‌ی علما متفق‌القول‌اند که به اقوال و افعال آن حضرت - بدون اینکه تفاوتی میانشان بگذارند - می‌توان استدلال کرد»[3]، پس پیامبر باید معصوم باشد.

---

[1] (حر عاملی، ص ۹۴).

[2] (حر عاملی، ص ۹۴).

[3] (همان).

ازنظر ما این استدلال مهم‌ترین استدلالی است که می‌توان در دفاع از آموزه‌ی عصمت ارائه کرد. قوت این استدلال مدیون قوت آموزه‌ی «لزوم تبعیت از سنت نبوی» است؛ آموزه‌ای که حتی مذاهبی از اسلام که به عصمت پیامبر باور ندارند، آن را پذیرفته‌اند. به دلیل اهمیت این استدلال و فضایی که بررسی آن می‌طلبد، در ضمیمه‌ای جداگانه در انتهای کتاب[1] به آن پرداخته‌ایم.

**۱۱–** «اگر پیامبر معصوم از خطا و فراموشی نباشد، صلاحیت این را ندارد که شاهد بر مردم باشد. زیرا احتمال دارد مطلبی را که باید شهادت دهد، فراموش کند و این با فرموده خداوند در این آیه:

(بقره: ۱۴۳): وَ كَذٰلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهيداً.

آری چنین است که شما را بهترین امت‌ها گردانیدیم تا بر مردمان گواه باشید و پیامبر بر شما گواه باشد.

تناسب ندارد، بلکه ناسازگار است؛ زیرا مسلماً شهادت و گواهی دادن ارتباطی به تبلیغ ندارد تا طبق عقیده مخالفان ما عصمت در آنجا راه داشته باشد».[2]

**نقد:** طبق این گفته، برخی از مردم عادی هم باید معصوم باشند. چراکه برابر این آیه، عده‌ای از مردم عادی هم شاهدانی هستند بر دیگر مردم، و بنابر مدعای حر شاهد باید معصوم باشد. حال‌آنکه چنین نیست.

**۱۲–** «اگر آفت‌های مزبور گریبان‌گیر معصوم باشد، می‌توان او را غیر ضابط و کثیر السهو دانست. چون اگر به اصل وجود چنین آفت‌هایی در معصوم اعتقاد پیدا

---

[1] ضمیمه‌ی شماره‌ی ۱.

[2] (حر عاملی، ص ۹۸). این دلیل هرچند که می‌تواند در کنار دلایل نقلی آورده شود، چون حر عاملی آن را در زمره دلایل عقلی دسته‌بندی کرده، در اینجا ذکر شد.

کنیم، دیگر نباید فرقی میان کم و زیاد آن بگذاریم. اگر کسی دچار این اشتباه شود، با نظر همه علما مخالفت نموده است؛ زیرا آنان یا اصلاً به وجود این آفت‌ها در معصوم اعتقاد ندارند و یا آنکه آن را قبول داشته و فرقی بین کم و زیاد آن نگذاشته‌اند. وقتی چنین چیزی تثبیت شد، دیگر نه شهادت معصوم پذیرفته است و نه روایتش و وضعیت او بدتر از اکثر مردم خواهد بود. بااین‌حال اگر او امام و رهبر مردم باشد، مصداق برتری دادن مفضول بر افضل خواهد بود، و این ازنظر عقلی و نقلی باطل است».[1]

**نقد**: اولاً، اجماع علما مانع از باطل بودن یک عقیده نیست و نفس اجماع منهای ادله حجیت ندارد[2]. ثانیاً، اینکه گفته شود اگر معصوم خطاکار باشد، آنگاه کثیر السهو خواهد بود، یک استنتاج باطل است؛ چراکه هرچند کثیر السهو بودن برای فرد خطاکار ***ممکن*** است، اما ***ضرورت*** ندارد. لذا اگر پیامبری در جایی مرتکب خطایی شود به معنای آن نیست که او کثیر السهو بوده و «وضعیت او بدتر از اکثر مردم خواهد بود». به‌این‌ترتیب (برفرض باطل بودن رهبری مفضول بر افضل- که خود نیازمند اثبات جداگانه است) نمی‌توان از ممکن السهو بودن پیامبر، کثیر السهو بودن او را نتیجه گرفت.

**۱۳-** «حدیث سپاهیان عقل و جهل[3] دلالت می‌کند که غیر معصوم می‌تواند با پیروی از عقل و عبادت‌های زیاد و بهره‌گیری از لشکریان عقل و اکتساب آن‌ها به

---

[1] (حر عاملی، ص ۱۰۳).

[2] برای دیدن نقد اجماع به ضمیمه‌ی شماره‌ی ۱ مراجعه شود.

[3] حدیثی است به نقل از جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) که می‌گوید عقل و جهل هرکدام لشکریانی دارند، ازجمله خیر، علم، تسلیم، یادآوری و حفظ برای سپاه عقل، و شر، جهل، شک و فراموشی برای سپاه جهل. طبق این حدیث خصلت‌های مربوط به لشکریان عقل به‌طور کامل

حدی پیشرفت کند که از سهو و فراموشی پیراسته شود. در کتاب‌های تاریخ و رجال درباره‌ی بسیاری از علما و اهل فضل و فصاحت چنین خصوصیتی عنوان شده است. ازجمله درباره‌ی شخصی به نام عبدالکریم بن احمد بن طاووس گفته‌اند که او هیچ‌گاه مطلبی به گوشش نمی‌خورد که فراموش کند. پیامد عقیده‌ی کسانی که سهو و نسیان را نسبت به معصوم تجویز می‌کنند، آن است که شأن و مقام او پایین‌تر از گروه فوق باشد و آنان از او برتر و نیکوتر باشند. در این صورت محال است او مقدم بر آنان باشد؛ زیرا قبلاً گفته شد که ترجیح دادن کسی که از فضل کمتری برخوردار است بر کسی که فضل بیشتری دارد، ازنظر عقلی و نقلی باطل است».[1]

**نقد:** اولاً، قول بالا بر این پیش‌فرض مبتنی است که پیامبر باید دارای «شأن و مقام» برتر از سایرین باشد. جدای از اینکه واژگان «شأن» و «مقام» دارای ابهام هستند (چراکه در زمینه‌های مختلفی به کار می‌روند) اساساً صحت این پیش‌فرض نیازمند اثبات است. ثانیاً، برفرض که این پیش‌فرض را بپذیریم، همچنین با فرض صحت ادعایی که راجع به عبدالکریم بن احمد بن طاووس شده، دلیلی نداریم که در زمان پیامبران هم فردی مانند عبدالکریم بن احمد وجود داشته باشد تا برتری آن‌ها را به چالش بکشد. ثالثاً، صرف عصمت از خطا و نسیان، یکی از وجوه برتری است، و دو نفر که از جهت عصمت از خطا و نسیان هم‌شأن هستند، می‌توانند به‌واسطه اختلاف در اموری دیگر به‌طورکلی در مراتب مختلفی از شأن قرار داشته باشند. لذا نمی‌توان گفت شأن عبدالکریم بن احمد با پیامبران، صرفاً به‌واسطه داشتن سطح یکسانی از حافظه، یکسان بوده است.

---

در کسی جز پیامبر یا جانشین او یا مؤمنی که خداوند قلبش را برای پذیرش ایمان امتحان کرده، جمع نمی‌شود. ن.ک: (حر عاملی، ص ٥٧).

[1] (حر عاملی، ص ١٠۴). این دلیل، مشابه دلیل آخر خواجه نصیر است.

**۱۴–** «قطعاً هر عمل یا سخن پیامبر و امام، حجت و دلیلی بر حکمی از احکام شرع است و ممکن نیست با هر حجت و دلیل، نقیض آن‌هم وجود داشته باشد و الا آن دلیل، دلیل نخواهد بود. بنابراین، امکان ندارد گفتار و کردار پیامبر و امام خطا بوده و صواب نباشد و نقیض آن ممتنع خواهد بود. این سخن مستلزم عصمت پیامبر و امام و نفی سهو از آنان در هر حالی است».[۱]

**نقد**: این دلیل می‌خواهد بگوید که هر فعل پیامبر به‌منزله‌ی معرفی حکمی از دین است، و اگر پیامبر گناه یا خطایی انجام دهد، میان دو تبلیغ او از دین تناقض به وجود می‌آید (یکی ممنوع اعلام کردن فعل الف، و دیگری تبلیغ فعل الف با ارتکاب پیامبر به آن).

در نقد این استدلال باید گفت که اولاً، اینکه «قطعاً هر عمل یا سخن پیامبر و امام، حجت و دلیلی بر حکمی از احکام شرع است» قاطع نبوده و خود نیازمند اثبات است (چنانکه پیش‌تر هم به آن اشاره کردیم). ثانیاً، بحث تقیه که شیعه به آن معتقد است، نقضی است بر این ادعا که «قطعاً هر عمل یا سخن پیامبر و امام، حجت و دلیلی بر حکمی از احکام شرع است»، چراکه آنچه در فرایند تقیه از جانب پیامبر به مردم می‌رسد، با حقیقت احکام شرع مطابقت ندارد. ثالثاً، پیامبر ممکن است در خلوت خود مرتکب گناهی شود، اما در جلوت به مردم چیز دیگری، یعنی حقیقت حکم شرع را، بگوید. لذا تناقضی میان دو فعل پیامبر، از جهت تبلیغ، پیش نمی‌آید.

*

---

[۱] (حر عاملی، ص ۱۰۴). طباطبایی نیز دلیل مشابهی می‌آورد: (طباطبایی (ب)، ج ۲، ص ۲۰۲).

با توجه به دلایل برگزیده‌ی بالا که از قول بزرگان شیعه در دفاع از آموزه‌ی عصمت بیان شد و با نظر داشت به نقدهای وارده، می‌توان چنین حکم کرد که دلایل عقلانی مدافعان عصمت از قوت لازم برای دفاع از این آموزه برخوردار نبوده و نمی‌توان آن‌ها را اساس پذیرش خصیصه عصمت برای انبیاء دانست.

## فصل سوم

# دلایل نقلی در دفاع از آموزه‌ی عصمت و نقد آن

در این فصل به بررسی ادله‌ی نقلی آموزه‌ی عصمت خواهیم پرداخت. همان‌طور که پیش‌تر در مقدمه اشاره شد، در این فصل تنها به بررسی ادله‌ی قرآنی پرداخته شده و ادله‌ی حدیثی را بررسی نخواهیم کرد؛ چراکه بحث این کتاب پیرامون عصمت همان کسانی است که از ایشان حدیث نقل‌شده و اگر قول آن‌ها را به‌عنوان شاهدی برای عصمت ارائه دهیم[1] دچار دور شده‌ایم.

برخی از مهم‌ترین ادله‌ی قرآنی عصمت عبارت‌اند از:

**۱–** حر عاملی در *پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا* ذیل فصلی، به بررسی آیاتی می‌پردازد که ازنظر وی ناظر بر عصمت انبیاء هستند[2]. البته دلایل او راجع به عصمت انبیاء از فراموشی و خطا است، اما بعضاً می‌توان دلایل او را به عصمت از گناه نیز بسط داد. نخستین آیه‌ای که او مطرح می‌کند، آیه زیر است:

(آل‌عمران: ۳۳): إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَی آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهیمَ وَ آل‌عمران عَلَی الْعالَمینَ.

---

[1] این کاری است که برای مثال حر عاملی در *پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا* انجام می‌دهد.

[2] در تفسیر برخی از آیات قرآن به نفع عصمت، حر عاملی به احادیث ارجاع می‌دهد. در ادامه بررسی این آیات را به همان دلیلی که در بالا گفته شد، کنار گذاشته‌ایم.

خدا آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برتری داد.

حر عاملی از قول طبرسی می‌نویسد: «اصطفاء بر وزن افتعال و از «صفوة» به معنای خالص و پیراسته از آمیختگی با کدورت قابل‌رؤیت است. خداوند در اینجا خلوص گروه فوق از فسادهای ظاهری و باطنی را به خلوص شی پاکی که از آمیختگی به هر نوع پلیدی پیراسته است، تشبیه فرموده».

آنگاه از قول طبرسی ادامه می‌دهد:

«طبق معنای آیه، خداوند تنها کسانی را برمی‌گزیند که عظیم‌الشأن، معصوم، پیراسته از زشتی‌ها و نقایص، و ظاهرشان چون باطنشان پاک باشد».[1]

**نقد:** آیاتی از قرآن هستند که در آن‌ها لغت «اصطفا» راجع به اشخاصی غیرمعصوم استفاده شده. یکی از این آیات آیه‌ی ۲۴۷ بقره است که داستان انتخاب شدن طالوت به پادشاهی را نقل می‌کند:

(بقره: ۲۴۷): قالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَليمٌ.

گفت: خدا او را بر شما برگزیده است و به دانش و توان او بیفزوده است، و خدا پادشاهی‌اش را به هر که خواهد دهد که خدا دربرگیرنده و داناست.

اگر بپذیریم که طالوت فرد معصومی نبوده، آنگاه این آیه نشان می‌دهد که لغت «اصطفا» برای انتخاب کردن فرد غیرمعصوم نیز به کار می‌رود. اگر گفته شود که «اصطفا» در این آیه به معنای آن است که طالوت نخبه قوم برای پادشاهی بوده است نه معصوم، لذا وجود این قرینه است که «اصطفا» را از معنای اصلی آن که

---

[1] (حر عاملی، ص ۴۳).

دال بر عصمت است منصرف می‌کند، آنگاه خواهیم گفت آیه‌ی ۱۴۴ سوره‌ی اعراف که می‌گوید:

(اعراف: ۱۴۴): قالَ یا مُوسی إِنِّي اصْطَفَیْتُكَ عَلَی النَّاسِ بِرِسالاتي وَ بِكَلامي فَخُذْ ما آتَیْتُكَ وَ كُنْ مِنَ الشَّاكِرِینَ.

گفت: ای موسی، من تو را به پیام‌هایم و سخن گفتنم از میان مردم برگزیدم، پس آنچه را به تو داده‌ام فرا گیر و از سپاسگزاران باش.

نیز نشان می‌دهد که «اصطفا» درباره پیامبران به معنای آن است که پیامبران نخبه و خالص قوم برای انتقال پیام خداوند بوده‌اند، نه در تمامی زمینه‌ها تا معصوم باشد.

آیه‌ی دیگر، آیه‌ی ۴۲ سوره‌ی آل‌عمران است:

(آل‌عمران: ۴۲): وَ إِذْ قالَتِ الْمَلائِكَةُ یا مَرْیَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاكِ وَ طَهَّرَكِ وَ اصْطَفاكِ عَلی نِساءِ الْعالَمینَ.

و فرشتگان گفتند: ای مریم، خدا تو را برگزید و پاکیزه ساخت و بر زنان جهان برتری داد.

در اینجا نیز اگر بپذیریم که مریم معصوم نبوده، استدلال حر عاملی نقض می‌شود.

اما آیه‌ای که بدون حکم شرطیه می‌توان گفت ناقض استدلال حر عاملی است، آیه‌ی زیر است:

(فاطر: ۳۲): ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذینَ اصْطَفَیْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَیْراتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبیرُ.

سپس کتاب را به کسانی از بندگانمان که برگزیده بودیم به میراث دادیم. بعضی بر خود ستم کردند و بعضی راه میانه را برگزیدند و بعضی به فرمان خدا در کارهای نیك پیشی گرفتند. و این است بخشایش بزرگ.

این آیه راجع به کسانی است که «اصطفا» و درعین‌حال بعضاً ظالم شده‌اند[1]. لذا استدلال حر عاملی را نقض می‌کند.

دلیل دیگر بر رد مدعای حر عاملی این است که تمامی پیامبران از آل ابراهیم (ع) و آل‌عمران نبوده‌اند؛ لذا با صرف استناد به آیه‌ی ۳۳ آل‌عمران، و برفرض پذیرش ادعای حر عاملی راجع به دلالت این آیه، نمی‌توان گفت که «تمام» پیامبران معصوم بوده‌اند. برای مثال هود (ع) و صالح (ع) ازجمله پیامبرانی هستند که از نسل ابراهیم (ع) یا عمران نمی‌باشند.[2]

**۲-** آیه بعدی مورد استناد حر عاملی، آیه زیر است:

(آل‌عمران: ۳۱): قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ.

بگو: اگر خدا را دوست می‌دارید از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد.

حر عاملی می‌نویسد:

«آیه به لزوم پیروی از پیامبر (ص) در افعال و دستورهایش دلالت می‌کند. اگر فراموشی در حق ایشان امکان داشته باشد، در موردی که به فراموشی دچار شده‌اند هم باید از ایشان تبعیت نمود و این قطعاً باطل است یا حداقل باید بگویم جایز است که باز هم قابل‌قبول نیست. وانگهی، اگر بپذیریم که صدور سهو از سوی پیامبر (ص) ممکن است، می‌توان چنین احتمالی را در تمامی اعمال و گفتار ایشان داد و درنتیجه هیچ‌یک از آن‌ها حجت و قابل‌اعتماد نخواهد بود. باطل بودن این نظر بسیار آشکار است؛ زیرا با مفهوم آیه فوق و اتفاق علما و لزوم عصمت پیامبر (ص) و امام مخالفت دارد».[3]

---

[1] راجع به ظلم به نفس، ذیل بررسی آیه‌ی ۱۲۱ طه صحبت خواهیم کرد.

[2] ن.ک: (ابن کثیر، ص ۹۳ و ۱۰۷).

[3] (حر عاملی، ص ۴۵).

**نقد:** مدعای حر عاملی آن است که این آیه بر تبعیت از محمد (ص) به نحو عام حکم می‌کند؛ یعنی علاوه بر امور مربوط به وحی، باید در سایر زمینه‌ها هم از وی پیروی کرد. اگر این ادعا درست باشد، آنگاه تبعیت از محمد (ص) مستلزم عصمت اوست. اما آیا این آیه واقعاً به تبعیت عام از محمد (ص) حکم می‌کند؟ به نظر نمی‌رسد که چنین باشد. چراکه در آیه‌ی بعد می‌گوید:

(آل‌عمران: ۳۲): قُلْ أَطيعُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْكافِرينَ.

بگو: از خدا و رسولش فرمان ببرید. پس اگر روی‌گردان شدند، بدانند که خدا کافران را دوست ندارد.

همان‌طور که در بخش تمهیدات بیان شد، اصل اصالت معنای ظاهر اساس ما در تفسیر آیات است. لذا هرگاه با لفظ «رسول» مواجه شویم، معنای ظاهر آن را ملاک قرار می‌دهیم، یعنی «پیام‌رسان [خداوند]»، و تا زمانی که قرینه‌ای بر انصراف از این معنا نداشته باشیم، که مثلاً رسول را به اسم خاص «محمد» تعبیر کنیم[1]، از معنای ظاهر لفظ عدول نخواهیم کرد. آیه‌ی ۳۲ هم چنین وضعی دارد. این آیه نشان

---

[1] مانند آیه‌ی ۷ سوره‌ی حشر که در آنجا با لفظ رسول به شخص محمد (ص) در امری ارجاع می‌دهد که بیرون از دایره رسالت است و این نشان می‌دهد که رسول در آنجا به معنای اسم خاص «محمد» است.

(مومنون: ۵۱): يا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّباتِ وَ اعْمَلُوا صالِحاً إِنِّي بِما تَعْمَلُونَ عَليمٌ.

ای پیامبران، از چیزهای پاکیزه و خوش بخورید و کارهای شایسته کنید که من به کارهایی که می‌کنید آگاهم.

چنانکه ملاحظه میشود، در اینجا بحث از انجام رسالت نیست، بلکه صحبت از خوردن و انجام عمل صالح است.

می‌دهد که کلام خداوند ناظر بر محمد (ص) به‌مثابه‌ی پیام‌آور وحی است، نه محمد (ص) به نحو عام. لذا آیه‌ی ۳۱ نیز باید با توجه به همین نکته تفسیر شود.

تأیید دیگری که برای این نکته می‌توان ارائه کرد، خاتمه‌ی آیه‌ی ۳۲ است که خداوند می‌فرماید «الله لا یحب الکافرین» که این نشان می‌دهد عدم اطاعت از رسول به کفر مربوط است. این در صورتی ممکن است که اطاعت از رسول را در امور اساسی یا اصول دین تفسیر کنیم نه در تمامی گفتار و کردار او؛ چراکه عدم تبعیت در امور جزئی روزمره از پیامبر (ص) موجب کفر نمی‌شود؛ کما اینکه شواهد تاریخی بسیاری مبنی بر عدم اطاعت از پیامبر (ص) توسط مسلمانان صدر اسلام وجود دارد در حالی این افراد توسط پیامبر (ص) تکفیر نشدند.

**۳–** شاهد قرآنی دیگری که حر عاملی در دفاع از آموزه‌ی عصمت مطرح می‌کند، آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی احزاب است:

(احزاب: ۲۱): لَقَدْ کانَ لَکُمْ فِي رسول‌الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللَّهَ وَ الْیَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَکَرَ اللَّهَ کَثیرا.

برای شما اگر به خدا و روز قیامت امید می‌دارید و خدا را فراوان یاد می‌کنید، شخص رسول‌الله مقتدای پسندیده‌ای است.

حر عاملی می‌نویسد:

«به نظر ما آیه به نفی سهو، نسیان، خطا و اشتباه از پیامبر (ص) دلالت می‌کند... چراکه آیه به ترجیح داشتن اقتدای به پیامبر (ص) در هر حالی تصریح دارد. و چنانچه در فعل ایشان احتمال خطا و فراموشی وجود داشته باشد، دستور به پیروی از آن حضرت به‌طور عام، بلکه به‌طور مطلق، صحیح نخواهد بود».[۱]

---

[۱] (همان).

**نقد:** دلیل ما در نفی ادعای حر عاملی آن است که این آیه اطلاق ندارد، بلکه پیامبر (ص) را به‌عنوان یک اسوه در عرصه‌ی دین نشان می‌دهد. شاهدش هم سیاق آیه است:

(احزاب: ٢١-١٨): قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقينَ مِنْكُمْ وَ الْقائِلينَ لِإِخْوانِهِمْ هَلُمَّ إِلَيْنا وَ لا يَأْتُونَ الْبَأْسَ إِلاَّ قَليلاً (١٨) أَشِحَّةً عَلَيْكُمْ فَإِذا جاءَ الْخَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذي يُغْشى عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدادٍ أَشِحَّةً عَلَى الْخَيْرِ أُولئِكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَحْبَطَ اللَّهُ أَعْمالَهُمْ وَ كانَ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسيراً (١٩) يَحْسَبُونَ الْأَحْزابَ لَمْ يَذْهَبُوا وَ إِنْ يَأْتِ الْأَحْزابُ يَوَدُّوا لَوْ أَنَّهُمْ بادُونَ فِي الْأَعْرابِ يَسْئَلُونَ عَنْ أَنْبائِكُمْ وَ لَوْ كانُوا فيكُمْ ما قاتَلُوا إِلاَّ قَليلاً (٢٠) لَقَدْ كانَ لَكُمْ في رسول‌الله أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ ذَكَرَ اللَّهَ كَثيراً (٢١)

خدا می‌داند چه کسانی از شما مردم را از جنگ بازمی‌دارند. و نیز می‌شناسد کسانی را که به برادران خود می‌گویند: به نزد ما بیایید. و جز اندکی به جنگ نمی‌آیند. (١٨) هر خیری را از شما دریغ می‌دارند، و چون وحشت فراز آید بینی که به تو می‌نگرند و چشمانشان در حدقه می‌گردد مثل کسی که از مرگ بی‌هوش شده باشد. و چون وحشت از میان برود، از حرص غنائم با زبان تیز خود برنجانندتان. اینان ایمان نیاورده‌اند. و خدا اعمالشان را تباه کرده است و این کار بر خدا آسان بوده است. (١٩) می‌پندارند که سپاه احزاب نرفته است. و اگر آن لشکرها بازمی‌آمدند، آرزو می‌کردند که کاش در میان اعراب بادیه‌نشین می‌بودند و همواره از اخبار شما می‌پرسیدند. اگر هم در میان شما می‌بودند، جز اندکی قتال نمی‌کردند. (٢٠) برای شما اگر به خدا و روز قیامت امید می‌دارید و خدا را فراوان یاد می‌کنید، شخص رسول‌الله مقتدای پسندیده‌ای است. (٢١)

سیاق آیات منتهی به آیه‌ی ٢١ نشان می‌دهد که مخاطب خداوند سست‌عنصران در امر جنگ، و منظور خداوند این است که درباره‌ی پایداری در جنگ به رسول

خدا اقتدا کنید، و نمی‌خواهد بگوید که به نحو عام و در جمیع امور او را اسوه‌ی خود قرار دهید.

**۴–** مشهورترین آیه‌ای که در اثبات آموزه‌ی عصمت به آن استناد می‌شود، آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی احزاب است که به «آیه‌ی تطهیر» مشهور است:

(احزاب: ۳۳): إِنَّما يُريدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهيراً.

ای اهل‌بیت، خدا می‌خواهد پلیدی را از شما دور کند و شما را پاك دارد.

حر عاملی می‌نویسد:

«این آیه با توجه به مطالبی که ذیل آن در کتاب‌های کلامی و تفسیری و روایی اهل سنت و شیعه آمده، بر عصمت اهل‌بیت دلالت می‌کند و آن را خاص آنان می‌داند. عصمت شامل پیراستگی از هر عیب، نقص، دروغ، خطا و عمل اشتباه است».[1]

**نقد:** اصلی‌ترین نقدی که می‌توان بر این ادعا وارد دانست آن است که براساس زمینه‌ی آیه، یعنی آیات مجاور، مشخص می‌شود که مخاطب آیه نه پیامبر (ص) و کسانی که امامیه مخاطب آن می‌دانند، بلکه در درجه‌ی اول زنان پیامبر (ص) است.

در سوره‌ی احزاب پیش از آیه‌ی ۳۳ می‌خوانیم:

(احزاب: ۳۳–۳۰): يا نِساءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ يُضاعَفْ لَهَا الْعَذابُ ضِعْفَيْنِ وَ كانَ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسيراً (۳۰) وَ مَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تَعْمَلْ صالِحاً نُؤْتِها أَجْرَها مَرَّتَيْنِ وَ أَعْتَدْنا لَها رِزْقاً كَريماً (۳۱) يا نِساءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّساءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذي في قَلْبِهِ مَرَضٌ وَ قُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً (۳۲) وَ قَرْنَ في بُيُوتِكُنَّ وَ لا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجاهِلِيَّةِ الْأُولى وَ أَقِمْنَ الصَّلاةَ وَ آتينَ الزَّكاةَ

---

[1] (حر عاملی، ص ۴۶).

وَ أَطِعْنَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً (٣٣)

ای زنان پیامبر، هر کس از شما مرتکب کار زشت درخور عقوبت شود، خدا عذاب او را دو برابر می‌کند. و این بر خدا آسان است. (٣٠) و هر کس از شما که به فرمان‌برداری خدا و پیامبرش مداومت ورزد و کاری شایسته کند، دو بار به او پاداش دهیم. و برای او رزقی کرامند آماده کرده‌ایم. (٣١) ای زنان پیامبر، شما همانند دیگر زنان نیستید، اگر از خدا بترسید. پس به نرمی سخن مگویید تا آن مردی که در قلب او مرضی هست به طمع افتد. و سخن پسندیده بگویید. (٣٢) و در خانه‌های خود بمانید. و چنان‌که در زمان پیشین جاهلیت می‌کردند، زینت‌های خود را آشکار مکنید. و نماز بگزارید و زکات بدهید و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید. ای اهل‌بیت، خدا می‌خواهد پلیدی را از شما دور کند و شما را پاك دارد. (٣٣)

با توجه به این زمینه‌ی سخن، اگر قرار باشد عصمت کسی از این آیه نتیجه شود، اولاً عصمت زنان پیامبر (ص) است که مخاطب اصلی این چند آیه هستند.

در پاسخ به این نقد گفته خواهد شد که ضمایر بخشی از آیه‌ی تطهیر که مورد استناد قائلین به عصمت است، جمع مذکر بوده و به همین خاطر نمی‌تواند مخاطب آن صرفاً زنان پیامبر (ص) باشد؛ چراکه در زبان عربی ضمیر جمع مذکر در دو موضع به کار می‌رود: یکی جایی که مرجع ضمیر بیش از دو نفر مرد باشند، و دیگر جایی که مرجع ضمیر بیش از دو نفر مرد و زن باشند.

اگر این نکته‌ی نحوی را موردتوجه قرار دهیم، یا آیه صرفاً راجع به گروهی از مردان گفتگو می‌کند، یا راجع به گروهی از مردان و زنان. در هر دو صورت، طبق ادعای شیعه، افراد این گروه باید معصوم باشند. اگر فرض بگیریم که شخص پیامبر (ص) حتماً داخل در مفهوم «اهل‌البیت» است، آنگاه – با توجه به مجموعه آیات منتهی به آیه‌ی تطهیر – نزدیک‌ترین نماینده برای شمول در مفهوم «اهل‌البیت» زنان

پیامبر (ص) هستند. لذا اگر بگوییم این آیه ناظر بر عصمت است، آنگاه باید گفت که پیامبر (ص) و زنانش جملگی معصوم بوده‌اند، حال‌آنکه این قول مورد پذیرش نیست.

نکته دیگر درمورد این آیه آن است که قائلین به عصمت می‌گویند آمدن «ال» بر سر «رجس» در این آیه نشان‌دهنده‌ی نفی جمیع ناپاکی‌ها از اهل‌بیت است. یوسفیان و شریفی دراین‌باره می‌نویسند: «ازآنجاکه کلمه‌ی رجس همراه با «ال» آمده است، تمام چیزهایی که رجس نامیده می‌شوند در تحت شمول این واژه قرار می‌گیرند».[1]

اگر برای تعیین معنای رجس به قرآن مراجعه کنیم، موارد زیر را به‌عنوان مصادیق رجس پیدا خواهیم کرد:

«الف. نجاساتی همچون: مردار، خون، گوشت خوک[2] و شراب؛[3]

---

[1] (یوسفیان و شریفی، ص ۳۰۲).

[2] (انعام: ۱۴۵): قُلْ لا أَجِدُ في ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

بگو: در میان آنچه بر من وحی شده است چیزی را که خوردن آن حرام باشد نمی‌یابم، جز مردار یا خون ریخته یا گوشت خوك که پلید است یا حیوانی که در کشتنش مرتکب نافرمانی شوند و جز با گفتن نام الله ذبحش کنند. اگر کسی ناچار به خوردن گردد هر گاه بی‌میلی جوید و از حد نگذراند بداند که خدا آمرزنده و مهربان است.

[3] (مائده: ۹۰): يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، شراب و قمار و بتها و گروبندی با تیرها پلیدی و کار شیطان است، از آن اجتناب کنید تا رستگار شوید.

ب. ضلالت و ضیق صدر[١] و گریز از حق و حقیقت؛

ج. بت؛[٢]

د. عدم ایمان به خداوند؛[٣]

هـ. امراض قلبی و درونی؛[٤]

و. قمار؛[٥]

---

١ (انعام: ١٢٥): فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلامِ وَ مَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّما يَصَّعَّدُ فِي السَّماءِ كَذلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذينَ لا يُؤْمِنُون.
هر کس را که خدا خواهد که هدایت کند دلش را برای اسلام می‌گشاید، و هر کس را که خواهد گمراه کند قلبش را چنان فرو می‌بندد که گویی می‌خواهد که به آسمان فرا رود. بدین سان خدا به آنهایی که ایمان نمی‌آورند پلیدی می‌نهد.

٢ (مائده: ٩٠) و (حج: ٣٠): ذلِكَ وَ مَنْ يُعَظِّمْ حُرُماتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَ أُحِلَّتْ لَكُمُ الْأَنْعامُ إِلاَّ ما يُتْلى عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثانِ وَ اجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ.
همچنین هر کس دست از حرام بدارد، در نزد پروردگارش برایش بهتر است. و چارپایان بر شما حلالند مگر آنهایی که برایتان خوانده شده. پس، از بتهای پلید و سخن باطل و دروغ اجتناب ورزید.

٣ (یونس: ١٠٠): وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذينَ لا يَعْقِلُونَ.
جز به اذن خدا هیچ کس را نرسد که ایمان بیاورد. و او پلیدی را بر کسانی که خرد خویش به کار نمی‌بندند مقرر می‌کند.

٤ (توبه: ١٢٥): وَ أَمَّا الَّذينَ في قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَ ماتُوا وَ هُمْ كافِرُونَ
اما آنان که در دلهایشان مرضی است، جز انکاری بر انکارشان نیفزود و هم چنان کافر بمُردند.

٥ (مائده: ٩٠).

ز. منافقین؛[1]

ح. پیروی و تقلید کورکورانه از نیاکان و انکار دعوت انبیاء[2]».[3]

با توجه به این معانی، چند نقد به تفسیر قائلین به عصمت از آیه‌ی تطهیر، وارد است:

۱- قرآن لغت «رجس» را در معانی مشخصی به کار برده است، و معلوم نیست که با کدام مجوز مجاز هستیم تا دامنه‌ی معنایی «رجس» را از مصادیق ذکر شده در قرآن فراتر برده و برفرض که اهل‌بیت از رجس پالوده باشند، بپذیریم که از اموری فراتر از این امور هشتگانه مبرا هستند. پس حتی اگر بپذیریم که «ال» در ابتدای «الرجس»

---

[1] (توبه: ۹۵): سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ إِنَّهُمْ رِجْسٌ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ جَزاءً بِما كانُوا يَكْسِبُونَ.

چون به نزدشان باز گردید، برایتان سوگند می‌خورند تا از خطایشان درگذرید. از ایشان اعراض کنید که مردمی پلیدند و به خاطر اعمالشان جای در جهنم دارند.

[2] (اعراف: ۷۰ و ۷۱): قالُوا أَ جِئْتَنا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَ نَذَرَ ما كانَ يَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتِنا بِما تَعِدُنا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۷۰) قالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ رِجْسٌ وَ غَضَبٌ أَ تُجادِلُونَنِي فِي أَسْماءٍ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما نَزَّلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ (۷۱)

گفتند: آیا نزد ما آمده‌ای تا تنها الله را بپرستیم و آنچه را که پدرانمان می‌پرستیدند رها کنیم؟ اگر راست می‌گویی آنچه را که به ما وعده می‌دهی بیاور. (۷۰) گفت: عذاب و خشم پروردگارتان حتماً بر شما نازل خواهد شد. آیا در باره این بتهایی که خود و پدرانتان بدین نامها نامیده‌اید و خدا هیچ دلیلی بر آنها نازل نساخته است، با من ستیزه می‌کنید؟ به انتظار بمانید من هم با شما به انتظار می‌مانم. (۷۱)

[3] (یوسفیان و شریفی، ص ۳۰۱).

در آیه‌ی موسوم به تطهیر، نشان بر شمول دارد، نهایتاً دامنه‌ی این شمول دربرگیرنده‌ی موارد هشتگانه فوق خواهد بود، نه فراتر از آن.

۲- اگر رجس را اعم از هرگونه ناپاکی معنا کنیم، آنگاه باید پذیرفت که اهل‌بیت همواره از هرگونه آلودگی، چه جسمانی چه روحانی، پالوده بوده‌اند. حال باید گفت دامنه‌ی آلودگی‌های جسمانی، مواردی مانند چرک و کثافات بدن را هم شامل می‌شود که با تفسیر آیه‌ی تطهیر به شیوه‌ی قائلین به عصمت، قاعدتاً اهل‌بیت از استحمام و طهارت بعد از قضای حاجت نیز بی‌نیاز بوده‌اند؛ حال‌آنکه می‌دانیم چنین نبوده است.

۳- از طرف دیگر، در میان موارد هشتگانه‌ی فوق، مواردی هستند که نمی‌توان سلب آن‌ها از اهل‌بیت را موجه دانست. برای مثال، مبرا بودن از خون که از مصادیق رجس است، قابل‌تصور نیست؛ زیرا به این معناست که ایشان هرگز جسماً آلوده به خون نشده‌اند. اگر چنین باشد، باید حوادثی مانند حادثه‌ی کربلا را مجعول دانست. از طرف دیگر یکی از معانی هشتگانه‌ی «رجس»، «منافق» است. در این معنا، معلوم نیست که سلب «منافق» از یک شخص به چه چیزی دلالت دارد. می‌توان تصور کرد که کسی از «نفاق» مبرا باشد، اما تبری از «منافق» بی‌معنا است.

علاوه بر این سه نقد، برقعی نقدی بر تفسیر قائلین به عصمت از آیه‌ی تطهیر وارد می‌کند که نشان می‌دهد این آیه نمی‌تواند بر عصمت، آن‌چنان‌که در قرائت رسمی شیعه تبلیغ می‌شود، ناظر باشد:

«آیه از رفع رجس و پلیدی سخن گفته و پلیدی از گناه و معصیت است ولی خطا و اشتباه که موجب پلیدی نیست یعنی ناممکن نیست فردی پاک، اشتباه کند. ولی شما احتمال سهو و خطا را نیز از ائمّه نفی می‌کنید».[1]

با توجه به نقدهای فوق، نمی‌توان آیه تطهیر را ناظر بر عصمت اهل‌بیت دانست.

**۵-** آیه دیگری که حر عاملی در دفاع از عصمت به آن استناد می‌کند، آیه‌ی ۷ سوره حشر است که می‌گوید:

(حشر: ۷): وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَديدُ الْعِقابِ.

هر چه پیامبر به شما داد بستانید، و از هر چه شما را منع کرد اجتناب کنید. و از خدا بترسید که خدا سخت عقوبت است.

حر عاملی می‌نویسد:

«این آیه با توجه به عمومیت و اطلاقی که دارد، دلالت می‌کند که پذیرش و تسلیم در برابر کلیه‌ی گفته‌ها و اعمال پیامبر (ص) واجب است. اگر فراموشی و اشتباه از سوی آن حضرت ممکن باشد، نسبت به هر رفتار و گفتار ایشان این احتمال وجود خواهد داشت. در این صورت به صحت هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌توان یقین نمود تا این امور راهنمای دیگران -که آیه بدان دستور داده است- باشد».[2]

**نقد**: اینکه شخصی مانند حر عاملی که مطمئناً بر محتوای قرآن تسلط داشته صحبت از «عمومیت و اطلاق» این آیه می‌کند تعجب‌آور است؛ چراکه این آیه نه درباره‌ی تمام امور، بلکه به‌روشنی راجع به غنائم جنگی حرف میزند:

---

[1] (برقعی، ص ۶۶۰).

[2] (حر عاملی، ص ۴۸).

(حشر: ۷): ما أَفاءَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِياءِ مِنْكُمْ وَ ما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَديدُ الْعِقابِ.
آن غنیمتی که خدا از مردم قریه‌ها نصیب پیامبرش کرده است از آن خداست و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و مسافران در راه مانده، تا میان توانگرانتان دست‌به‌دست نشود. هر چه پیامبر به شما داد بستانید، و از هر چه شما را منع کرد اجتناب کنید. و از خدا بترسید که خدا سخت عقوبت است.

لذا این آیه نمی‌تواند دلالتی بر عصمت داشته باشد.

**۶-** آیه دیگری که حر عاملی به‌عنوان شاهد در دفاع از عصمت ذکر می‌کند، آیات ۱۵۶ و ۱۵۷ سوره‌ی اعراف است[۱]:

(اعراف: ۱۵۶ و ۱۵۷): وَ رَحْمَتي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْ‌ءٍ فَسَأَكْتُبُها لِلَّذينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ الَّذينَ هُمْ بِآياتِنا يُؤْمِنُونَ (۱۵۶) الَّذينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّي... (۱۵۷)
و رحمت من همه‌چیز را دربر می‌گیرد. آن را برای کسانی که پرهیزگاری می‌کنند و زکات می‌دهند و به آیات ما ایمان می‌آورند مقرر خواهم داشت. (۱۵۶) آنان که از این رسول، این پیامبر امی پیروی می‌کنند (۱۵۷).

حر عاملی به معرفی این آیات اکتفا کرده و استدلالی را بر اساس آن‌ها شکل نمی‌دهد. لذا ما باید تلاش کنیم استدلالی را از جانب وی ارائه دهیم. آن استدلال می‌تواند این باشد: در این آیه گفته می‌شود که خداوند رحمتش را نصیب تقواپیشگان می‌کند و تقواپیشگان تبعیت کنندگان از رسول هستند. حال اگر تبعیت از رسول

---

[۱] (حر عاملی، ص ۵۰).

به راهی ناصواب منجر می‌شد، تبعیت کنندگان از او تقواپیشه و مشمول رحمت خداوند نمی‌بودند.

اگر استدلال حر این باشد، آنگاه باید از وی طلب کرد تا نشان دهد که در این آیه تبعیت عام از محمد (ص) مراد است، نه تبعیت خاص در امر رسالت. حال‌آنکه آیه شاهدی علیه این نگاه عام دارد و آن اینکه در آیه از کلمات رسول و نبی استفاده شده که تأکیدی است بر تبعیت از محمد (ص) به‌عنوان رسول و نبی، نه به نحو عام. یعنی تنها لازم است از محمد (ص) آنگاه‌که پیامی را از جانب خداوند ابلاغ می‌کند تبعیت شود، نه در تمام زمینه‌ها.

**۷–** طباطبایی در المیزان، ذیل آیه‌ی ۲۱۳ بقره، برخی آیاتی که شاهد بر اثبات آموزه‌ی عصمت می‌داند را معرفی می‌کند. نخستین آیه، آیه‌ی ۹۰ سوره‌ی انعام است:

(انعام: ۹۰): أُولئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ، فَبِهُداهُمُ اقْتَدِهْ.

اینان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده است، پس به روش ایشان اقتدا کن.[۱]

طباطبایی در توضیح مختصری می‌گوید: «معلوم می‌شود انبیا (ع) هدایتشان به اقتدا از دیگران نبوده، این دیگرانند که باید از هدایت آنان پیروی کنند».[۲]

البته از این مقدار توضیح مشخص نمی‌شود که چرا باید انبیاء را معصوم دانست. به‌هرحال آنچه روشن است این است که صرف هدایتگر بودن دلیلی برای معصوم بودن نیست؛ کما اینکه در بسیاری از ادیان ازجمله مذاهبی از اسلام، پیشوایان دینی

---

[۱] آیه پیش از این آیه می‌گوید:
(انعام: ۸۹): أُولئِكَ الَّذينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّة.
اینان کسانی هستند که به آن‌ها کتاب و فرمان و نبوت داده‌ایم.
[۲] (طباطبایی (ب)، ج ۲، ص ۲۰۲).

معصوم دانسته نمی‌شوند و درعین‌حال در نظر عالمان این ادیان و مذاهب عدم عصمت پیشوای دینشان تناقضی با هدایتگر بودن آن پیشوا ایجاد نمی‌کند. لذا صرف هدایتگر بودن بداهتاً عصمت را نتیجه نمی‌دهد.

**۸-** «آیه‌ی شریفه:

(زمر: ۳۶ و ۳۷): وَ مَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ (۳۶) وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ مُضِلٍّ (۳۷)

هر کس را که خدا گمراه سازد هیچ راهنمایی نخواهد بود (۳۶) هر کس را که خدا راهنمایی کند، گمراه‌کننده‌ای نیست (۳۷)

از هدایتی خبر می‌دهد که هیچ عاملی آن را دستخوش ضلالت نمی‌کند.

(کهف: ۱۷): مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ.

هر که را خدا هدایت کند هدایت یافته است.

این آیه‌ی شریفه دستبرد و ضلالت هر مضلی را از مهتدین به هدایت خود نفی کرده، می‌فرماید: در اینگونه افراد هیچ ضلالتی نیست، و معلوم است که گناه هم یك قسم ضلالت است، به دلیل آیه شریفه:

(یاسین: ۶۲-۶۰): أَ لَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يا بَنِي آدَمَ أَنْ لا تَعْبُدُوا الشَّيْطانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (۶۰) وَ أَنِ اعْبُدُونِي هذا صِراطٌ مُسْتَقِيمٌ (۶۱) وَ لَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبِلًّا كَثِيراً (۶۲)

ای فرزندان آدم، آیا با شما پیمان نبستم که شیطان را نپرستید زیرا دشمن آشکار شماست؟ (۶۰) و مرا بپرستید، که راه راست این است؟ (۶۱) بسیاری از شما را گمراه کرد (۶۲)

که هر معصیتی را ضلالتی خوانده، که با ضلال شیطان صورت می‌گیرد، و فرموده شیطان را عبادت مکنید، که او گمراهتان می‌کند.

پس اثبات هدایت خدایی در حق انبیا (ع)، و سپس نفی ضلالت از هر کس که به هدایت او مهتدی شده باشد، و آنگاه هر معصیتی را ضلالت خواندن دلالت دارد بر اینکه ساحت انبیا از اینکه معصیتی از ایشان سر بزند منزه است، و همچنین بری از این‌اند که در فهمیدن وحی و ابلاغ آن به مردم دچار خطا شوند».[۱]

سیر استدلال طباطبایی چنین است:

۱- خداوند عده‌ای را هدایت کرده است.

۲- هدایت نقیض ضلالت است.

نتیجه ۱: عده‌ای هستند که دچار ضلالت نیستند.

۳- گناه نوعی ضلالت است.

نتیجه ۲: عده‌ای هستند که گناه نمی‌کند. (از نتیجه‌ی اول و ۳).

**نقد:** به این استدلال طباطبایی چند نقد وارد است:

۱- با فرض صحت استدلال طباطبایی، معلوم نیست او بر چه اساسی این مجموعه آیات را ناظر بر انبیاء می‌داند، نه سایر مردم.

۲- طباطبایی باید توضیح دهد که چرا هر معصیتی نوعی ضلالت است؛ چراکه به نظر می‌رسد ضلالت یک امر کلی است در حالی معصیت امری جزئی می‌باشد؛ یعنی کسی می‌تواند دچار معصیت شود، اما ضال نباشد. چراکه اگر غیراز این باشد، هرکسی که گناهی انجام دهد، ضال و دور از راه هدایت خواهد بود. به عبارتی با قبول ادعای طباطبایی تنها افراد معصوم هستند که هدایت‌شده محسوب می‌شوند و سایر انسان‌ها، حتی بلندمرتبه‌ترین یاران انبیاء نیز دچار ضلالت بوده‌اند.

---

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۲، ص ۲۰۳).

۳- علاوه بر این، استدلال طباطبایی - با توجه به آیات ٦٠ تا ٦٢ یاسین - وابسته به فعل شیطان است؛ حال‌آنکه میدانیم بسیاری از گناهان در اثر تمنیات نفسانی خود شخص رخ می‌دهد، نه اغوای شیطان. توجه به این نکته استدلال طباطبایی را ابتر می‌سازد.

٤- برفرض صحت ادله‌ی طباطبایی، استدلال وی ناظر بر ارتکاب گناه است و تنزیه انبیاء از جانب او نیز در همین زمینه انجام می‌شود. اما عصمت روی دیگری هم دارد، که عصمت از خطا است؛ ولی استدلال طباطبایی شامل این بخش از عصمت نمی‌شود. بنابراین با صرف این استدلال نمی‌توان حکم به معصوم بودن انبیاء داد.

**۹-** طباطبایی ذیل دلیل بعدی خود می‌نویسد:

«یکی دیگر از آن آیات که به‌طور مطلق دلالت بر عصمت انبیا می‌کند آیه‌ی شریفه‌ی:

(نساء: ۶۹): وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ، مِنَ النَّبِيِّينَ، وَ الصِّدِّيقِينَ، وَ الشُّهَداءِ وَ الصَّالِحِينَ، وَ حَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً.

و هر که از خدا و پیامبرش اطاعت کند، همراه با کسانی خواهد بود که خدا نعمتشان داده است، چون انبیاء و صدیقان و شهیدان و صالحان. و اینان چه نیکو رفیق‌اند.

است، که مردم را دو دسته کرده، یکی آن‌هایی که هدایت یافتنشان منوط بر اطاعت خدا و رسول است، دیگر آن طایفه‌ای که خدا بر آنان انعام کرده، و غیر اطاعت عملی ندارند. و به شهادت آیه شریفه‌ی:

(حمد: ۶ و ۷): اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ (۶) صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ، غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ، وَ لَا الضَّالِّينَ.

ما را به راه راست هدایت کن (۶) راه کسانی که ایشان را نعمت داده‌ای، نه خشم گرفتگانِ بر آن‌ها و نه گمراهان. (۷)

که اوصاف افرادی را می‌شمارد که خدا بر آنان انعام کرده، می‌فرماید: اینان گمراه نیستند، و اگر از انبیا گناه صادر شود، و یا در فهم و یا در تبلیغ وحی خطا کنند، گمراه خواهند بود. مؤید این معنا آیه زیر است که می‌فرماید:

(مریم: ۵۸ و ۵۹): أُولئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ، وَ مِمَّنْ حَمَلْنا مَعَ نُوحٍ، وَ مِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْراهِيمَ وَ إِسْرائِيلَ وَ مِمَّنْ هَدَيْنا وَ اجْتَبَيْنا، إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُ الرَّحْمنِ خَرُّوا سُجَّداً وَ بُكِيًّا (۵۸) فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضاعُوا الصَّلاةَ، وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ، فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا.

اینان گروهی از پیامبران بودند که خدا به آنان انعام کرده بود، از فرزندان آدم (ع) و فرزندان آنان که با نوح (ع) در کشتی نشاندیم و فرزندان ابراهیم و اسرائیل و آن‌ها که هدایتشان کردیم و برگزیدیمشان. و چون آیات خدای رحمان بر آنان تلاوت می‌شد، گریان به سجده می‌افتادند. (۵۸) سپس کسانی جانشین اینان شدند که نماز را ضایع گذاشتند و پیرو شهوات گردیدند و به‌زودی به غی خواهند افتاد (۵۹)

چون اولاً دو خصلت را در انبیا جمع کرده، یکی اینکه دارای انعامی از خدایند، دوم اینکه دارای هدایت‌اند، چون در جمله: «وَ مِمَّنْ هَدَيْنا وَ اجْتَبَيْنا» حرف (من) آورده، که بیانگر جمله: «أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ...» باشد، و دیگر اینکه به بیانی توصیفشان کرده که در آن نهایت درجه تذلل در عبودیت است، و جانشین آنان را به ضایع کردن نماز و پیروی شهوات توصیف نموده است.

و معلوم است که از این دو دسته انسان‌ها دسته‌ی دوم غیر دسته‌ی اول‌اند، چون دسته‌ی اول رجالی ممدوح و مشکورند، ولی دسته‌ی دوم مذموم‌اند، و وقتی مذمت دسته‌ی دوم این است که پیروی شهوات می‌کنند، و در آخر دوزخ را خواهند دید، معلوم است که دسته اول یعنی انبیا پیروی شهوات نمی‌کنند، و دوزخی نمی‌بینند، و این هم بدیهی است که چنین کسانی ممکن نیست معصیت از آنان سر بزند، حتی این دسته اگر قبل از نبوتشان هم پیروی شهوات می‌کردند، باز ممکن نبود که دوزخ

را دیدار نکنند، برای اینکه جمله: «أَضاعُوا الصَّلاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ فَسَوْفَ یَلْقَوْنَ غَیًّا» اطلاق دارد، قبل از نبوت و بعد از نبوت یکسان است، پس معلوم می‌شود که انبیا حتی قبل از نبوتشان نیز معصوم بوده‌اند».[۱]

**نقد**: به‌سختی می‌توان از میان این استدلال پریشان مقصود مؤلف را استخراج کرد، ولی به هر شکل می‌توان برخی از مدعیات اصلی او را نقد کرد:

۱- طباطبایی می‌گوید: «اگر از انبیا گناه صادر شود، و یا در فهم و یا در تبلیغ وحی خطا کنند، گمراه خواهند بود». ظاهراً این مدعا، پیش‌فرض اصلی طباطبایی در این استدلال است. اما، همان‌طور که در نقد دلیل شماره‌ی ۸ گفته شد، گمراه بودن با انجام گناه یا خطایِ موردی حاصل نمی‌شود (شاید مگر انجام گناه و خطایی بزرگ)؛ چراکه اگر این‌طور می‌بود (با فرض صحت آموزه‌ی عصمت) این تنها پیامبران می‌بودند که از هدایت برخوردار بوده و سایر مردم راهی به هدایت نمی‌داشتند؛ حال‌آنکه هدف بعثت انبیاء هدایت مردمی است که نوعاً مرتکب گناه و خطا می‌شوند.

۲- طباطبایی در ادعای اساسی دیگر خود می‌گوید: «وقتی مذمت دسته دوم این است که پیروی شهوات می‌کنند، و در آخر دوزخ را خواهند دید، معلوم است که دسته اول یعنی انبیا پیروی شهوات نمی‌کنند و دوزخی نمی‌بینند». در اینجا طباطبایی مردم را به دو دسته تقسیم می‌کنند: مردمی که پیرو شهوات و شایسته‌ی دوزخ هستند، و مردمی که مطلقاً پیروی شهوات نکرده و معصوم هستند. پر پیداست که این تقسیم‌بندی باطل است؛ چراکه بسیاری از انسان‌های عادی اگرچه معصوم

---

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۲، ص ۲۰۳).

نیستند، اما انسان‌های متقی و پرهیزگاری می‌باشند که شایسته‌ی دخول در بهشت هستند.

با توجه به دو نقد بالا، نمی‌توان این استدلال طباطبایی در دفاع از عصمت را پذیرفت.

**۱۰**– دلیل دیگری که طباطبایی در دفاع از آموزه‌ی عصمت ارائه می‌کند، آیه‌ی زیر است:

(نساء: ۶۴): وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ.

هیچ پیامبری را نفرستادیم جز آنکه دیگران به امر خدا باید مطیع فرمان او شوند.

«[زیرا] مُطاع بودن رسول را غایت ارسال رسول شمرده، و آن‌هم تنها غایت و یگانه نتیجه، و این معنا به ملازمه‌ای روشن مستلزم آن است که خدای تعالی هم همان را که رسول دستور می‌دهد اراده کرده باشد، و خلاصه آنچه رسول با قول و فعل خود از مردم می‌خواهد خدا هم بخواهد، چون قول و فعل هر یك وسیله‌ای برای تبلیغ‌اند، حال اگر فرض کنیم رسول در تبلیغ خود مرتکب خطایی در قول یا فعل شود، و یا مرتکب خطایی در فهمیدن وحی گردد، این خطا را از مردم خواسته، درحالی که خدا از مردم جز حق نمی‌خواهد.

و همچنین اگر فرض کنیم معصیتی از رسول سر بزند یا قولی و یا عملی ازآنجاکه قول و فعل پیغمبر حجت است، همین معصیت را از مردم خواسته است، درنتیجه باید بگوییم یك قول یا فعل گناه در عین اینکه، مبغوض و گناه است، محبوب و مطاع هم هست، و خدا در عین اینکه آن را نخواسته، آن را خواسته است و در عین

اینکه از آن نهی کرده به آن امر نموده است، و خدای تعالی متعالی از تناقض در صفات و افعال است».[۱]

**نقد**: این دلیل بازگشتش به همان دلیل عقلی تناقض است و نقدهایش هم همان نقدهایی است که در بخش دلایل عقلی (شماره ۱۴) مطرح کردیم. لذا در اینجا به نقد مستقل آن نمی‌پردازیم.

**۱۱-** آیه دیگر مورد استناد طباطبایی آیه زیر است:

(نساء: ۱۶۵): رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ. پیامبرانی مژده‌دهنده و بیم‌دهنده تا ازآن‌پس مردم را بر خدا حجتی نباشد.

وی در چرایی دلالت این آیه بر عصمت می‌نویسد:

«برای اینکه ظهور در این دارد که خدای سبحان می‌خواهد عذری برای مردم نماند: و در هر عملی که معصیت و مخالفت با او است حجتی نداشته باشند، و نیز ظهور در این دارد که قطع عذر و تمامیت حجت تنها از راه فرستادن رسولان (ع) است، و معلوم است که این غرض وقتی حاصل می‌شود که از ناحیه‌ی خود رسولان عمل و قولی که با اراده و رضای خدا موافقت ندارد صادر نشود، و نیز خطایی در فهم وحی و تبلیغ آن مرتکب نشوند، وگرنه مردم در گنه‌کاری خود معذور خواهند بود، و می‌توانند حجت بیاورند که ما تقصیری نداشتیم. زیرا پیغمبرت را دیدیم که همین گناه را می‌کرد، و یا پیغمبرت به ما این‌طور دستور داد، و این نقض غرض خدای تعالی است، و حکمت خدا با نقض غرض نمی‌سازد».[۲]

---

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۲، ص ۲۰۵).

[۲] (طباطبایی (ب)، ج ۲، ص ۲۰۶).

**نقد:** کلمه «رسل» اشاره به وحی دارد؛ یعنی نبودن عذر برای بشر به خاطر آمدن وحی است نه وجود شخص حقیقی پیامبر (ص). مؤید این سخن لغت «رسلاً» منصوب در ابتدای آیه است که متعلق به «اوحینا» در دو آیه‌ی قبل[1] می‌باشد. لذا از این آیه برنمی‌آید که شخصیت حقیقی رسل است که باعث تمام شدن حجت بر بشر می‌شود، بلکه آنچه رسل از طرف خداوند می‌آورند است که چنین کارکردی دارد. بعلاوه، برفرض درست بودن مدعای طباطبایی، آنچه او می‌گوید تنها شامل گناهان آشکار پیامبران است، نه گناهان پنهان ایشان. همچنین مدعای طباطبایی عصمت از خطا را در انبیاء ثابت نمی‌کند.

**۱۲–** جعفر سبحانی در جلد چهارم *منشور جاوید* شواهدی از قرآن در دفاع از آموزه‌ی عصمت ارائه می‌کند. ازجمله آیه زیر را به شهادت می‌گیرد:

(نجم: ۳ و ۴): وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى (۳) إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى (۴)

و سخن از روی هوی نمی‌گوید. (۳) نیست این سخن جز آنچه بدو وحی می‌شود. (۴)

«این آیه به‌روشنی می‌رساند که آنجا که پیامبر به‌عنوان نماینده خدا سخن می‌گوید، وحی است که سرسوزنی با واقع اختلاف ندارد، خواه گفتار ایشان، آیه قرآنی باشد یا به‌صورت حدیث.

---

[1] (نساء: ۱۶۳): إِنَّا أَوْحَيْنا إِلَيْكَ كَما أَوْحَيْنا إِلى‏ نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنا إِلى‏ إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ عِيسى‏ وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هارُونَ وَ سُلَيْمانَ وَ آتَيْنا داوُدَ زَبُوراً.

ما به تو وحی کردیم هم چنان که به نوح و پیامبران بعد از او وحی کرده‌ایم و به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و سبط‌ها و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان وحی کرده‌ایم و به داود زبور را ارزانی داشتیم.

این آیات به‌روشنی مصونیت پیامبران را در مقام اخذ وحی و حفظ و ابلاغ آن به‌روشنی ثابت می‌کند».[۱]

**نقد:** اولاً، سبحانی باید یک مدعای اساسی را ثابت کند. اگر او ترکیب «ما... الا» در آیات فوق را به معنای حصر مطلق می‌گیرد، یعنی اینکه پیامبر (ص) چیزی نمی‌گوید مگر اینکه وحی از جانب خداوند باشد، آنگاه باید نشان دهد که چرا صرفاً آیات قرآن و احادیث را مصداق وحی می‌داند، و نه سایر گفتارهای پیامبر (ص)، مثل محاورات روزمره را؟ اگر گفته شود که محاورات روزمره هم داخل در وحی هستند، این قول بسیار شاذ خواهد بود که مثلاً گفتگوی پیامبر (ص) بر سر سفره راجع به طعم غذا هم از جانب خداوند وحی شده باشد. پس ظاهراً نمی‌توان گفت که تمام اقوال پیامبر (ص) ناشی از وحی است؛ به عبارتی، «ما... الا» در آیه فوق نشان‌دهنده حصر مطلق نیست. حال اگر ترکیب «ما... الا» از ادات حصر بودن بیافتد، دیگر دلیلی نداریم که علاوه بر قرآن، کلام دیگری از پیامبر (ص) را داخل در وحی بدانیم.

ثانیاً، کلام زیر از طباطبایی مؤیدی است بر اینکه این آیه ناظر بر تمامی سخنان پیامبر (ص) نیست:

«ازآنجایی که در این آیات خطاب «صاحبتان» به مشرکین است، مشرکینی که دعوت او را و قرآنی را که برایشان می‌خواند دروغ و تقول و افترای بر خدا می‌پنداشتند، لذا باید به خاطر این قرینه مقامی بگوییم: منظور این است که آن جناب در آنچه که شما مشرکین را به‌سوی آن می‌خواند، و آنچه که از قرآن برایتان تلاوت می‌کند، سخنانش ناشی از هوای نفس نیست، و به رأی خود چیزی

---

[۱] (سبحانی، ج ۴، ص ۵۲).

نمی‌گوید، بلکه هر چه در این باب می‌گوید وحی‌ای است که خدای تعالی به او می‌کند».[1]

**۱۳-** یکی دیگر از دلایل سبحانی بر عصمت انبیاء چنین است:

«قرآن در برخی از آیات از قول شیطان نقل می‌کند که وی پس از طرد از درگاه الهی چنین گفت:

(ص ۸۲ و ۸۳): فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (۸۲) إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (۸۳)

گفت: به عزت تو سوگند که همگان را گمراه کنم، (۸۲) مگر آن‌ها که از بندگان مخلص تو باشند. (۸۳)

این مضمون نیز در سوره حجر آیه‌های ۴۰-۳۹ نیز آمده است، آنجا که می‌فرماید:

(حجر: ۳۹ و ۴۰): لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ (۳۹) إِلاَّ عِبادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ (۴۰)

همگان را گمراه کنم (۳۹) مگر آن‌ها که بندگان با اخلاص تو باشند (۴۰)

این قسمت از آیات، حاکی از پیراستگی مخلصان از اغوای شیطان می‌باشد و معنای پیراستگی از اغوای شیطان، جز عصمت مطلقه چیز دیگری نمی‌تواند باشد؛ زیرا هر فردی به‌تناسب گناهی که انجام می‌دهد، تحت تأثیر اغوای شیطان قرار می‌گیرد، و گناهی که از انسان سر می‌زند، شیطان در آن سهمی دارد؛ کار شیطان جز وسوسه در صدور، چیز دیگری نیست و پیراستگی فردی از اغوا ملازم با پیراستگی از معصیت و تمرد است؛ همچنان که گناه و خلاف هراندازه هم کوچك و ناچیز باشد، از اغوای شیطان و دعوت و تحریك او جدا نیست؛ بنابراین هرگاه بندگان مخلص خدا از اغوای شیطان پیراسته باشند، طبعاً از گناه نیز پیراسته خواهند

---

[1] (طباطبایی (ب)، ج ۲، ص ۴۲).

بود، این یك قسمت از آیات است که مخلصان را معصوم و پیراسته معرفی می‌کند، و در این زمینه، آیات دیگری نیز هست که از این گروه ستایش می‌کند.

در کنار این آیات، آیاتی است که انگشت روی مصادیق و جزئیات «مخلصان» می‌گذارد و برخی از آنان را معرفی می‌نماید:

(ص ۴۸-۴۵): وَاذْكُرْ عِبادَنا إِبْراهيمَ وَإِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِى الأَيْدى وَالأَبْصارِ (۴۵) إِنّا أَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَة ذِكْرَى الدّارِ (٤٦) وَإِنَّهُمْ عِنْدَنا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الأَخْيار (٤٧) وَاذْكُرْ إِسْماعِيلَ وَ اليَسَعَ وَ ذا الكِفْلِ وَ كُلٌّ مِنَ الأَخْيارِ (٤٨)

بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب آن مردان قدرتمند و با بصیرت را یاد کن. (۴۵) آنان را خصلت پاک‌دلی بخشیدیم تا یاد قیامت کنند. (۴۶) آن‌ها در نزد ما برگزیدگان و نیکان‌اند. (۴۷) و اسماعیل و الیَسع و ذوالکِفل را یاد کن که همه از نیکان‌اند. (۴۸)

این پیامبران که اسامی آنان در این آیات آمده است به‌حکم جمله‌ی : «إِنّا أَخْلَصْناهُمْ بِخالِصَة» جزو بندگان مخلص (به فتح لام) خدا معرفی شده‌اند و با ضمیمه کردن این دسته از آیات که مصادیق «مخلصان» را معرفی می‌کند، به آیات نخست که «مخلصان» را پیراسته از اغوای شیطان می‌دانند و همگی را معصوم معرفی می‌نماید، می‌توان به‌روشنی گفت: که این گروه از پیامبران که نام‌های آنان در این آیات آمده است، قطعاً معصوم و پیراسته از گناه می‌باشند.

و با توجه به یك اصل مسلّم درباره پیامبران و آن این‌که: کسی درباره عصمت پیامبران، قائل به تفصیل نشده است و قولی دیگر مبنی بر اینکه برخی را معصوم و

برخی دیگر را معصوم نداند، در کار نیست، می‌توان گفت: اثبات عصمت این گروه ملازم با اثبات عصمت انبیای دیگر نیز هست».[1]

**نقد:** بر این استدلال سبحانی چند نقد وارد است:

۱- سبحانی معتقد است که تمامی گناهان از جانب شیطان است، و اگر شیطان بر کسی دسترسی نداشته باشد، آنگاه آن فرد معصوم خواهد بود. اما این مدعای عجیبی است که تمامی گناهان انسان را ناشی از اغوای شیطان بدانیم؛ چراکه بسیاری از گناهان برخاسته از تمنیات نفس هستند، نه اغوای شیطان. آیه زیر شاهدی است بر این مدعا که برخی گناهان برخاسته از عمل نفس هستند:

(یوسف: ۵۳): وَ ما أُبَرِّئُ نَفْسي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ.

من خویشتن را بی‌گناه نمی‌دانم، زیرا نفس، آدمی را به بدی فرمان می‌دهد.

۲- حتی اگر کلام سبحانی راجع به اینکه منشأ تمامی گناهان اغوای شیطان است را بپذیریم، دامنه‌ی استدلال او تنها عصمت انبیاء از گناه را در بر می‌گیرد نه عصمتشان از خطا را؛ چراکه منشأ خطای بشر شیطان نیست.

۳- آنچه در قرآن آمده وعده‌ی شیطان است، و دلیلی ندارد که آن را صادق پنداشته، اساس استدلال قرار دهیم. دور از ذهن نیست که کلام شیطان وعده‌ای کاذب باشد.

۴- از اینکه «قولی... مبنی بر اینکه برخی [پیامبران] را معصوم و برخی دیگر را معصوم نداند، در کار نیست» نمی‌توان نتیجه گرفت که این قول نادرست است. همان‌طور که پیش‌تر متذکر شدیم، اجماع مستقل از دلایل اعتباری ندارد. لذا اینکه بر یکسانی پیامبران در مسئله عصمت اجماع شده، نمی‌تواند دلیلی بر اثبات آن باشد.

---

[1] (سبحانی، ج ۴، ص ۶۶).

به‌این‌ترتیب، حتی اگر فرض کنیم که سیر استدلال سبحانی تا آخرین بند درست باشد، نمی‌توان از عصمت ابراهیم و اسحاق و یعقوب، عصمت تمامی پیامبران را نتیجه گرفت.

۵- سبحانی معتقد است که مخلَصین معصوم هستند. اما آیات ۳۸ تا ۴۰ سوره‌ی صافات می‌گوید:

(صافات: ۴۰-۳۸): إِنَّكُمْ لَذائِقُوا الْعَذابِ الْأَليمِ (۳۸) وَ ما تُجْزَوْنَ إِلاَّ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۳۹) إِلاَّ عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصينَ (۴۰)

شما عذاب دردآور را خواهید چشید. (۳۸) جز در برابر اعمالتان کیفر نخواهید دید. (۳۹) مگر بندگان مخلص خدا (۴۰)

ملاحظه می‌شود که در آیه‌ی ۴۰ تنها مخلَصین مصون از چشیدن عذاب معرفی می‌شوند؛ اما میدانیم که بسیاری از غیر معصومان نیز، که اکثریت رستگاران را شامل می‌شود، از چشیدن عذاب برکنار خواهند بود. لذا نمی‌توان گفت که تنها معصومان داخل در دایره‌ی مخلَصین هستند، بلکه دایره‌ی مصادیق مخلَص شامل مردم عادی که گناهانی هم دارند نیز می‌شود. به‌این‌ترتیب استدلال سبحانی قابل‌پذیرش نیست.[۱]

---

[۱] علاوه بر آیاتی که در این بخش بحث شد، آیات دیگری هستند که از آن‌ها برای نشان دادن عصمت امامان استفاده می‌شود (مانند یونس:۳۵ و بقره:۱۲۴. ن.ک (طباطبایی (الف)، ج ۱، ص ۲۶۷)). اما ازآنجایی‌که بحث ما راجع به عصمت انبیاء است، و رابطه‌ی امام و پیامبر، طبق مدعیات کلامی، عموم و خصوص من وجه است، نمی‌توان از این آیات برای دفاع از عصمت انبیاء استفاده کرد. در مواردی پیش‌تر - در بحث ادله‌ی عقلی عصمت - که دلایل ناظر بر عصمت امام را به دلایل ناظر بر عصمت پیامبر بسط دادیم، علتش آن بود که آن دلایل محض دفاع از لزوم عصمت بودند، که ازقضا ناظر بر امام مطرح می‌شدند و مانعی از طرح آن‌ها برای دفاع از عصمت پیامبر وجود نداشت؛ اما در مورد آیات فوق‌الذکر، چنین توسعی ممکن نیست.

# فصل چهارم

## دلایل نقلی در نفی آموزه‌ی عصمت

در این فصل به بررسی آیاتی از قرآن می‌پردازیم که در آن‌ها به انجام گناه یا خطایی از جانب شخصی از پیامبران اشاره‌شده است. این آیات به سه دسته تقسیم می‌شوند. دسته‌ی اول آیاتی هستند که متن آیه گویای انجام گناه یا خطا از جانب پیامبر اسلام (ص) است. دسته‌ی دوم شامل آیاتی است که متن آن‌ها انجام گناه یا خطا را به پیامبری غیر از پیامبر اسلام (ص) نسبت می‌دهد؛ و دسته‌ی سوم آیاتی را در بر می‌گیرد که نه متن خود آیه، بلکه رجوع به شأن نزول یا تفسیر آیه مبین وقوع گناه یا خطا از جانب یکی از پیامبران، اعم از پیامبر اسلام (ص) یا سایر انبیاء، است.

طبیعتاً قائلین به آموزه‌ی عصمت در مواجهه با این آیات قائل به تأویل شده و آیات را از معنای ظاهری‌شان خارج کرده‌اند تا با دستگاه کلامی‌شان سازگار شود. به تعبیر ابن قیم:

«هر طایفه‌ای آنچه با عقیده‌اش مخالف است را تأویل می‌کند، و معیارشان در آنچه تأویل می‌شود و نمی‌شود، مذهبی است که به آن عقیده دارند؛ بر آنچه با

مذهبشان موافق است صحه گذاشته و تأویلش نمی‌کنند، و آنچه مخالف مذهبشان است را به تأویل مبرند».[۱]

به همین جهت، در مقام نقد تفسیر قائلین به عصمت، در موارد کثیر به عدم جواز ایشان برای انصراف از ظواهر آیات اشاره‌کرده و این نکته را تکیه‌گاه اصلی بسیاری از نقدهای خود قرار داده‌ایم.

---

۱ (ابن قیم، ص ۵۵). آوردن این نقل‌قول از ابن قیم به معنای تأیید کلی دیدگاه‌های او خصوصاً در باب شیوه‌ی تفسیر متن نیست.

# آیات درجه یک

## نساء: ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۳

إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ الْكِتابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِما أَراكَ اللَّهُ وَ لا تَكُنْ لِلْخائِنِينَ خَصيماً (۱۰۵) وَ اسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحيماً (۱۰۶)... وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَ رَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَ ما يُضِلُّونَ إِلاَّ أَنْفُسَهُمْ وَ ما يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَكَ ما لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَ كانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظيماً (۱۱۳)

ما این کتاب را به‌راستی بر تو نازل کردیم تا بدان سان که خدا به تو آموخته است میان مردم داوری کنی و به نفع خائنان به مخاصمت برمخیز. (۱۰۵) و از خدا آمرزش بخواه که او آمرزنده و مهربان است. (۱۰۶)... اگر فضل و رحمت خدا شامل حال تو نبود، گروهی از کافران قصد آن داشتند که تو را گمراه کنند، ولی آنان جز خود را گمراه نکنند و هیچ زیانی به تو نرسانند. و خدا بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و چیزهایی به تو آموخت که از این پیش نمی‌دانسته‌ای و خدا لطف بزرگ خود را بر تو ارزانی داشت. (۱۱۳)

واحدی در سبب نزول این آیه می‌نویسد که فرد مسلمانی به نام طعمه ابن أبَیْرق، زره‌ای را دزدیده و به گردن فردی یهودی به نام زید ابن مسمل می‌اندازد. قبیله‌ی طعمه از پیامبر (ص) می‌خواهند تا به نفع سارق مسلمان رأی دهد. پیامبر

(ص) می‌خواهد تقاضای آن‌ها را بپذیرد، و حتی بنابر قول زمخشری می‌خواهد که دست فرد یهودی را قطع کند[1]، که این آیات نازل شده و پیامبر (ص) را از حکم کردن برخلاف حق بازمی‌دارد.[2]

همچنین قمی در تفسیرش سبب نزول این آیه را چنین ذکر می‌کند که سه برادر منافق به نام‌های بُشَیْرٌ وَ بِشْرٌ وَ مُبَشِّر از عموی قتاده سرقت می‌کنند و قتاده شکایت آن‌ها را نزد پیامبر (ص) می‌برد. آن سه نفر ابتدا کار را به یکی از مؤمنان قوم خود به نام لبید نسبت می‌دهند، اما وقتی لبید آن‌ها را تهدید می‌کند، از تهمتشان منصرف شده و به‌جای آن دست به انکار سرقت می‌زنند. درنهایت پیامبر (ص) قتاده را به‌ناحق محکوم کرده و او را برای تهمت زدن به آن سه نفر شماتت می‌کند[3]. همچنین آیه‌ی ۱۱۳ راجع به قوم آن سه نفر است که تلاش کردند تا حقیقت را بر پیامبر (ص) بپوشانند.

آیه‌ی ۱۰۶ نساء، یکی از چهار آیه‌ای[4] است که در آن به پیامبر (ص) مستقیماً دستور استغفار داده می‌شود. معنای ظاهری و اولیه‌ی استغفار، آن‌چنان‌که در بخش تمهیدات آوردیم، درخواست آمرزش از گناه است. همان‌طور که مجموع سه آیه‌ی ۱۰۵، ۱۰۶ و ۱۱۳ نشان می‌دهد، و سبب نزول نیز آن را تأیید می‌کند، در اینجا

---

[1] (زمخشری (الف)، ج ۱، ص ۵۶۲).

[2] (واحدی، ص ۱۸۳).

[3] (قمی، ج ۱، ص ۱۵۰). سیوطی نیز در اسباب نزول خود این سبب را ذکر کرده است: (سیوطی، ص ۹۲).

[4] (نساء: ۱۰۶)، (مومن: ۵۵)، (محمد: ۱۹) و (نصر: ۳).

پیامبر (ص) دچار لغزشی شده است که خداوند با فضل خود آن را اصلاح می‌کند. لذا خداوند به پیامبرش (ص) دستور استغفار می‌دهد.

بسیاری از مفسرین، خصوصاً مفسران شیعه، ازآنجاکه معتقد به عصمت انبیاء هستند، به‌ناچار برای حفظ شاکله‌ی کلامی خود و پایبندی به آموزه‌ی عصمت، تلاش کرده‌اند تا این آیه را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که دامن پیامبر (ص) از گرد لغزش و گناه پاک شود. شیخ طوسی دراین‌باره می‌گوید اولاً، اگر منظور از این خطابْ خود پیامبر (ص) باشد، نهایتاً آن را ازاین‌جهت می‌داند که پیامبر (ص) با اعتماد به ظاهر فرد مسلمان حکم به نفع او داده. ثانیاً، می‌گوید خطاب الزاماً به پیامبر (ص) نیست؛ کما اینکه در آیه‌ای مانند «لئن اشرکت لحبطن عملک» منظور این نیست که پیامبر (ص) مشرک شده باشد.[۱]

نقد کلام شیخ طوسی آن است که وی مثال مناسبی ارائه نمی‌دهد. چون سیاق مثال (لئن اشرکت ...) شرطیه است، اما آیه‌ی سوره‌ی نساء خطاب قطعی و مستقیم است.

ابوالفتوح رازی ذیل همین آیه می‌نویسد:

«این آیت دلیل نیست بر آن‌که رسول – علیه السّلام – چیزی کرد او را نبود که کند نه صغیره و نه کبیره. برای آن‌که به ادلّه عقل که احتمال تأویل نکند درست شده است که او معصوم است، صغیره و کبیره بر او روا نیست».[۲]

همچنین می‌نویسد:

---

[۱] (طوسی (ب)، ج ۳، ص ۳۱۶).

[۲] (ابوالفتوح رازی، ج ۶، ص ۱۰۴).

«وَ اسْتَغْفِرِ اللَّه دلیل نباشد بر آن‌که آن استغفار برای گناهی بود، چه استغفار طاعتی است مستقل، و فایده‌ی او تحصیل ثواب باشد به نزدیک مادون اسقاط عقاب، چه اسقاط عقاب خدای تعالی کند».[1]

طباطبایی نیز در توجیه لغت استغفار می‌نویسد:

«ظاهراً منظور از استغفار در اینجا این است که رسول خدا (ص) از خدای تعالی بخواهد آنچه که در طبع آدمی است که ممکن است احیاناً حقوق دیگران را غصب کند و به‌سوی هوای نفس متمایل شود را بیامرزد، و بپوشاند، و خلاصه کلام معنای استغفار طلب آمرزش گناهانی که از آن جناب سرزده باشد نیست، زیرا آن جناب معصوم از گناه است، بلکه معنایش جلوگیری از امکانی است که گفتیم ... بنابراین معنای آیه – و خدا داناتر است – این است که: ای پیامبر طرفدار خائنان مباش و به‌سوی آنان تمایل مکن، و از خدا بخواه که تو را موفق به همین سفارشاتش بفرماید. و این معنا را بر نفس تو بپوشاند که روزی بخواهی از خیانت خائنان دفاع کنی و یا هوای نفس بر تو غالب شود... و خلاصه برای این نیست که مثلاً گناهی وبال‌دار از آن جناب سرزده و یا متمایل به کاری ناپسند شده باشد، بلکه به معنای این است که از خدای تعالی بخواهد همان‌طور که تا کنون او را مسلط بر هوای نفسش کرده، از این به بعد نیز او را بر هوای نفسش غلبه دهد».[2]

نقدی که در اینجا بر طباطبایی، همچنان که بر ابوالفتوح رازی، وارد است آن است که او از معنای اولیه لغت «استغفر» عدول می‌کند، بی‌آنکه دلیل یا قرینه‌ی مناسبی برای این کار داشته باشد. تنها دلیلی که او ذکر می‌کند این است که «زیرا

---

[1] (همان، ص ۱۰۵).

[2] (طباطبایی (ب)، ج ۵، ۱۱۵).

آن جناب معصوم از گناه است». اما این دلیل، ازآن‌جهت قانع‌کننده نیست که خودش نیازمند اثبات مستقل است. اگر مدافعین عصمت بگویند که معصوم بودن انبیاء به *دلایل عقلی* و *نقلی* اثبات می‌شود و می‌توان از آن دلایل در اینجا استفاده کرد، ما پیش‌تر در فصل‌های قبل این دلایل را به‌تفصیل نقد کرده‌ایم.

حال اگر بپذیریم که خطاب این آیه به پیامبر (ص) است، علاوه بر اینکه پیش‌تر گفتیم معنای «استغفر» ناظر بر طلب آمرزش گناه است، در آیه‌ی ۱۱۰ همین سوره می‌خوانیم که:

(نساء: ۱۱۰): وَ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُوراً رَحيماً.
و هر که کاری ناپسند کند یا به خود ستم روا دارد، آنگاه از خدا آمرزش خواهد، خدا را آمرزنده و مهربان خواهد یافت.

در اینجا ملاحظه می‌شود که استغفار ناظر به «عمل سوء» و «ظلم» گرفته شده، و نحوه‌ی بیان آیه نیز بسیار شبیه به آیه‌ی ۱۰۶ است. حتی صفاتی که برای خداوند ذکر می‌شود، یعنی «غفور» و «رحیم»، نیز مانند آیه‌ی ۱۰۶ است. پس احتمال اولی که در معنای لغت «استغفر» در آیه‌ی ۱۰۶ باید داد آن است که خداوند دستور می‌دهد تا پیامبرش (ص) از عملی سوء یا انجام ظلمی استغفار کند، که بنا بر اسباب نزول‌ها، همانا قضاوت جانب‌دارانه در ماجرای سرقت است.

در میان مفسرین، طبری که آموزه کلامی عصمت مانع او نیست، این آیه را به معنای ظاهری‌اش تفسیر کرده، می‌نویسد: «خداوند همواره گناه مؤمنین را با ترک عقوبت آن بر ایشان می‌بخشد، هرگاه از آن استغفار کنند. پس تو هم ای محمد (ص) استغفار کن تا خداوند تو را به خاطر جانب‌داری‌ات از این خائن ببخشاید».[1]

---

[1] (طبری (ب)، ج ۵، ص ۱۶۹).

*

با توجه به توضیحات فوق، پیامبر (ص) در این داستان مرتکب قبیحی شده که آن قبیح قضاوت ناعادلانه است. با توجه به اینکه خداوند دستور به استغفار می‌دهد، و استغفار ناظر بر ارتکاب گناه است، باید گفت که در این ماجرا گناهی از پیامبر (ص) صادر شده باشد.

## توبه: ۴۳

عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذينَ صَدَقُوا وَ تَعْلَمَ الْكاذِبين.
خدایت عفو کند. چرا به آنان اذن ماندن دادی؟ می‌بایست آن‌ها که راست می‌گفتند آشکار شوند و تو دروغ‌گویان را هم بشناسی.

این آیه در زمینه‌ی جنگ تبوک نازل شده است؛ جایی که پیامبر اسلام (ص) به عده‌ای اذن نرفتن به جنگ داده، و این آیه نازل می‌شود. آنچه در وهله‌ی اول با خواندن این آیه به ذهن می‌رسد آن است که پیامبر (ص) کاری انجام داده که نباید انجام می‌داد و به همین خاطر این آیه با لحنی توبیخ‌آمیز نازل شده است. بااین‌وجود، برخی از مفسرین معتقدند که این آیه در توبیخ پیامبر (ص) نازل نشده، و حتی عده‌ای گفته‌اند که این آیه در مدح پیامبر (ص) است. برای مثال شیخ طوسی «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» را نشانه تعظیم پیامبر (ص) می‌گیرد[1]، یا ابوالفتوح رازی می‌گوید: «غرضش از این اکرام و الطاف باشد»[2]. همچنین فخر رازی می‌پرسد که چرا مجاز نباشیم تا «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» را به معنای تعظیم و تجلیل پیامبر (ص) بگیریم؟ آن‌چنان‌که در میان انسان‌ها رسم است که یکدیگر را با گفتن «عفا الله عنک» تکریم می‌کنند. مانند جایی که کسی می‌گوید: «عفا الله عنك ما صنعت فی أمری» «خدا بیامرزدت (خیرت دهد) به خاطر کاری که در حق من کردی»[3]. طباطبایی نیز ذیل این آیه می‌گوید: «جمله اولی یعنی: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» دعا به جان پیغمبر است، نظیر نفرین

---

[1] (طوسی (ب)، ج ۵، ص ۲۲۶).
[2] (ابوالفتوح رازی، ج ۹، ص ۲۵۸).
[3] (فخر رازی، ج ۱۶، ص ۵۸).

به کشته شدن که در چند جای قرآن آمده، مانند: «قُتِلَ الْإِنْسانُ ما أَكْفَرَهُ»[۱] و «فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ»[۲] و «قاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ»[۳]».[٤]

برخی دیگر از مفسرین، توبیخ پیامبر (ص) در این آیه را ناظر بر ترک اولی توسط پیامبر (ص) گرفته‌اند؛ یعنی بهتر بود پیامبر (ص) به‌جای مرخص کردن برخی از جنگ کار دیگری انجام می‌داد، ولی انجام نداد. از قائلین به این قول می‌توان طبرسی را نام برد[٥]. همچنین فخر رازی قسمت دوم آیه، لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ، را ناظر بر ترک اولی می‌داند.[٦]

اما دسته‌ای دیگر از مفسران، این آیه را حمل بر معنای ظاهر کرده، و از آن توبیخ شدن پیامبر (ص) به‌واسطه‌ی انجام گناه یا خطا را استنباط کرده‌اند. طبری دراین‌باره می‌نویسد: «این [آیه] عتابی است از جانب خداوند، که به آن نبی خود (ص) را عتاب می‌کند»[۷]. همچنین زمخشری در ذیل این آیه می‌نویسد: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ، کنایه از جنایت است، زیرا عفو در کنار آن آمده است. و معنای آن این است: خطا کردی و کار بدی کردی. لم اذنت لهم، توضیحی است برای روشن ساختن کنایه عفو».[۸]

---

[۱] (عبس: ۱۷): مرگ بر آدمی باد که چه ناسپاس است.
[۲] (مدثر: ۱۹): مرگ بر او باد، چگونه طرحی افکند؟
[۳] (توبه: ۳۰): خدا بکشدشان. چگونه از حق منحرفشان می‌کنند؟
[٤] (طباطبایی (ب)، ج ۹، ص ۳۸۱).
[٥] (طبرسی (الف)، ج ۵، ص ۵۲).
[٦] (فخر رازی، ج ۱۶، ص ۵۸ و ۵۹).
[۷] (طبری (ب)، ج ۱۰، ص ۹۹).
[۸] (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۲۷۴).

برای فهم معنای «جنایت» از دید زمخشری، به کتاب او در لغت، یعنی *مقدمة الأدب*، رجوع کرده و ذیل «جنی» این توضیح را یافتیم: «جَنَى عَلَيْهِ شَرًّا بینگیخت بر وی کار بد را أَقامَ برانگیخت بر وی شر و هي الجَنِيَّةُ شر انگیخته ذنب بدی».[1]

به تفاسیری که تلاش کرده‌اند این آیه را بر معنایی غیر از معنای ناظر بر وقوع گناه یا خطا حمل کنند، چند نقد وارد است:

عده‌ای میگویند «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» نشان از نوعی تعظیم و تکریم پیامبر (ص) توسط خداوند دارد. این مفسرین باید توضیح دهند که براساس کدام قرینه چنین تفسیری از این آیه ارائه کرده و از معنای ظاهری آیه که می‌گوید «خدایت عفو کند»، یعنی «خدا از سر تقصیرت بگذرد»، عدول می‌کنند؛ اما چنین کاری انجام نمی‌دهند. درواقع در زمینه‌ی این آیه پیامبر (ص) هیچ کار قابل‌تقدیری انجام نداده است که خداوند بخواهد او را مورد تکریم و تعظیم قرار دهد. ضمن اینکه شاهدهای فخر رازی از محاورات روزمره که در آن انسانی، در حق دیگری می‌گوید «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» و مرادش طلب خیر برای دیگری است، راجع به مناسبات انسانی است و شاهد آوردن آن برای مناسبات میان خداوند و بنده بی‌معنا است. وقتی کسی به دیگری بگوید «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» معنایش این است که از خدا می‌خواهم به‌واسطه فلان کار خیری که در حق من کردی، بر تو رحمت آورد یا از سر تقصیراتت بگذرد. اما این بی‌معنا است که خداوند، که خود فاعل بخشش است، در حق بنده‌ای این‌گونه دعا کند. علاوه بر این، بخش دوم آیه که می‌گوید «لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ»، و نحوه‌ی بیان عتاب‌آمیز آن به تفسیر بخش اول آیه، یعنی «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ»، کمک می‌کند. حتی اگر مانند برخی از مفسرین معتقد باشیم که در اینجا ترک اولایی رخ داده است،

---

[1] (زمخشری (ب)، ۱۳۸۶ ش، ذیل جَنَى).

باز هم جایی برای تکریم و تعظیم نیست و مطمئناً «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ» نمی‌تواند معنایی جز این داشته باشد که «خدا از سر تقصیرت بگذرد».

حال نیاز است که بررسی مختصری در معنای «لِمَ» که در ابتدای «لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» آمده، داشته باشیم. «لِمَ» ادات پرسش است. در چنین سیاقی از سخن پرسش فقط دو معنای می‌تواند داشته باشد: یک‌بار پرسنده قصد کسب آگاهی دارد، مانند آنجا که می‌پرسد «چرا به خیابان رفتی»؟ و در جوابش انتظار دارد که مخاطب به او علت رفتن به خیابان را بگوید تا او نسبت به آن علم پیدا کند. بار دیگر پرسنده قصدش توبیخ مخاطب است، و مثلاً در جایی که رفتن به خیابان برای مخاطب ممنوع بوده به او می‌گوید «چرا به خیابان رفتی»؟

حال باید پرسید که در اینجا، از میان این دو صورت پرسش، کدام‌یک منظور نظر خداوند است؟ مطمئناً صورت اول مراد خداوند نبوده، و قصد خداوند از پرسش افزایش علم و آگاهی نیست؛ چراکه خداوند دانای کل و بی‌نیاز پرسش است. پس می‌ماند این گزینه که خداوند «لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ» را به‌قصد توبیخ پیامبر (ص) به کار برده و توبیخ زمانی انجام می‌گیرد که گناه یا خطایی از جانب کسی سرزده باشد.

در قرآن علاوه بر آیه‌ی ۴۳ توبه، در ۱۴ موضع از «لِمَ» استفاده شده. از این ۱۴ مورد ۱۰ مورد توبیخی است، و ۴ مورد دیگر هم اگرچه قابلیت تفسیر استفهامی دارند، محتملاً توبیخی هستند.[1]

اما در مورد قول عده‌ای که محتوای این آیه را ناظر بر ترک اولی گرفته‌اند چه باید گفت؟ قول به ترک اولی، راه حلی است که قائلین به عصمت در عمده‌ی مواردی که با توجه به متن قرآن ظن گناهکاری یا خطاکاری پیامبران می‌رود، از آن استفاده

---

[1] به ضمیمه‌ی شماره ۵ مراجعه شود.

کرده‌اند. ولی باید پرسید که قائلین به عصمت بر چه اساسی ترک اولی، یا ترک مندوب، یا ترک افضل، که هر سه به یک معنا هستند، را دلیلی برای وقوع گناه یا خطا از جانب پیامبران نمی‌دانند؟ واکاوی در معنای ترک اولی در اینجا روشنگر خواهد بود.

ترک اولی زمانی رخ می‌دهد که گزینه بهتری برای انجام دادن وجود دارد، اما شخص گزینه‌ی دیگری را انجام می‌دهد. مثلاً اگر دو کودک باشند که یکی نیازمند غذا و دیگری نیازمند لوازم‌التحریر باشد، آنگاه اگر کسی کودک دوم را برای کمک کردن انتخاب کند، ترک اولی کرده؛ چراکه نیاز به غذا مقدم بر نیاز به آموزش است. حال باید پرسید که در اینجا شخص چه کرده است؟ آیا گناهی از او سرزده است؟ به نظر نمی‌رسد که انتخاب شخص گناهی بر دوش او گذاشته باشد. آیا او خطا کرده است؟ بله. شخص زمانی که گزینه خوب را به گزینه بهتر ترجیح می‌دهد قطعاً دچار خطا در گزینش شده است. این خطا یا ناشی از عدم آگاهی او و یا ناشی از غفلتش از گزینه بهتر است؛ اما در هر دو صورت خطایی از او سرزده. پس حتی اگر معتقد باشیم که آیاتی مانند آیه فوق ناظر بر ترک اولی هستند، درواقع اعتراف کرده‌ایم که مرتکب ترک اولی در این‌گونه آیات (در اینجا شخص پیامبر اسلام (ص))، مرتکب خطا شده است.

*

از مطالب فوق این نتیجه حاصل می‌شود که اولاً، معنای ظاهری آیه دلالت بر وقوع گناه یا خطایی از جانب پیامبر (ص) دارد؛ ثانیاً، برای عدول از معنای ظاهری آیه قرینه کافی وجود ندارد. نتیجتاً باید آیه فوق را ناظر بر وقوع گناه یا خطایی از جانب پیامبر اسلام (ص) دانست.

# توبه: ۱۱۷

لَقَدْ تابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهاجِرينَ وَ الْأَنْصارِ الَّذينَ اتَّبَعُوهُ في ساعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ ما كادَ يَزيغُ قُلُوبُ فَريقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحيمٌ.
خدا، توبه پیامبر و مهاجرین و انصار را که در آن ساعت عسرت همراه او بودند، ازآن‌پس که نزدیك بود که گروهی را دل از جنگ بگردد، پذیرفت. توبه‌شان بپذیرفت، زیرا به ایشان رئوف و مهربان است.

این آیه در باب جنگ تبوک، و سختی‌هایی است که پیامبر (ص) و یارانش در مسیر جنگ متحمل شدند و گفته شده منظور از «ساعَةِ الْعُسْرَةِ» همین سختی‌ها است. خداوند در این آیه راجع به توبه‌ی پیامبر (ص) و مهاجرین و انصار صحبت می‌کند؛ توبه‌ای که ظاهراً به خاطر سست شدن در کار جنگ بوده است. در اینجا خداوند تفاوتی میان پیامبر (ص) و مهاجرین و انصار قرار نمی‌دهد، و از توبه‌ی آن‌ها به یکسان صحبت می‌کند. همچنین در آیه بعد (۱۱۸) می‌خوانیم:
(توبه: ۱۱۸): وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيم.
و نیز خدا پذیرفت توبه آن سه تن را که از جنگ تخلف کرده بودند، تا آنگاه که زمین با همه گشادگی‌اش بر آن‌ها تنگ شد و جان در تنشان نمی‌گنجید و خود دانستند که جز خداوند هیچ پناهگاهی که بدان روی آورند ندارند. پس خداوند توبه آنان بپذیرفت تا به او بازآیند، که توبه‌پذیر و مهربان است.

ازآنجایی که توبه می‌بایست معطوف به فعل قبیحی باشد و در آیه‌ی ۱۱۷ پیامبر (ص) فاعل توبه است، این آیه موردتوجه ما و برخی مفسرین قائل به عصمت قرار گرفته. ازجمله‌ی این مفسران ابوالفتوح رازی است که می‌گوید:

«بدان که به نزدیک ما توبه‌ی پیغامبران – صلوات الله علیهم – نه از گناه باشد، چه گناه برایشان روا نیست نه صغیره و نه کبیره به‌هیچ‌وجه ... و توبه پیغامبران – علیهم‌السلام – بر سبیل خشوع و خضوع و اخبات[۱] و انقطاع بود با خدای تعالی».[۲]

نقد این گفتار آن است که معنای «توبه» غیر از معنایی است که ابوالفتوح می‌گوید. در ضمیمه‌ی شماره‌ی ۷ نشان داده‌ایم که معنای توبه ناظر بر گناه یا خطا است، و برگرداندن «توبه» به خشوع و خضوع یا هر معنای دیگری، باید با ذکر قرینه انجام شود که ابوالفتوح چنین کاری را انجام نمی‌دهد. لذا معنایی که ابوالفتوح بیان می‌کند از معنای ظاهر انحراف بی‌وجه داشته و پذیرفتنی نیست.

فیض کاشانی در تفسیر خود بحثی را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه قرائت اصلی این آیه غیرازآن چیزی است که در بالا آمده. وی می‌گوید:

«في *الإحتجاج* عَن الصادق علیه السلام و في *المجمع*[۳] عن الرضا علیه السلام: أنّهما قرءا لَقَدْ تابَ اللَّهُ بالنّبيّ علی المهاجرین»[۴]، یعنی در کتاب *الاحتجاج* از قول امام صادق، و در کتاب *مجمع* از قول امام رضا آمده است که صورت درست قرائت این آیه، برخلاف قرائت معمول، این است که «خداوند به‌واسطه نبی توبه مهاجرین را پذیرفت».

---

[۱] فروتنی. (دهخدا، ذیل *اخبات*).

[۲] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۰، ص ۶۵).

[۳] (طبرسی (الف)، ج ۵، ص ۱۲۰).

[۴] (فیض کاشانی (الف)، ج ۲، ص ۳۸۳).

و می‌افزاید:

«قمی از قول امام صادق (ع) می‌گوید[۱] که: [آیه‌ی ۱۱۷] به این صورت [لَقَدْ تابَ اللّهُ بالنّبيّ علی المهاجرین] نازل شده است».[۲]

فیض کاشانی در ادامه می‌آورد:

«در احتجاج از أبان بن تغلب آمده است: گفتم ای پسر رسول خدا، عموم مردم [این آیه را] چنانکه تو می‌خوانی نمی‌خوانند. گفت: چگونه می‌خوانند ای أبان؟ گفتم: آن‌ها این‌گونه می‌خوانند: «لَقَدْ تابَ اللّهُ عَلَى النَّبِيّ وَ الْمُهاجِرِينَ وَ الْأَنْصارِ». پس گفت: وای بر آن‌ها! پیامبر (ص) چه گناهی می‌توانست مرتکب شده باشد تا اینکه خداوند توبه‌ی او را بپذیرد؟ همانا خداوند به‌واسطه‌ی او توبه‌ی امت را پذیرفت».[۳]

آنچه فیض کاشانی در اینجا می‌آورد دلالت‌های پرمعنایی دارد. اولاً، اگرچه قرآن علاوه بر نسخه‌ی رسمی که امروزه در دست ماست نسخه‌های دیگری هم دارد که با نسخه‌ی رسمی اختلاف قرائت دارند، اما این اختلاف قرائت‌ها عموماً بسیار جزئی است، به شکلی که در اصل معنای آیات تفاوتی ایجاد نمی‌کند[٤]؛ ولی اختلاف نسخه‌ای که فیض کاشانی (و قمی و طبرسی) ذکر می‌کنند، و با استناد به قول امامان شیعه معتقدند که قرائت اصلی است، مستلزم آن است که نسخه رسمی قرآن

---

[۱] (قمی، ج ۱، ص ۲۹۷).

[۲] (فیض کاشانی (الف)، ج ۲، ص ۳۸۳).

[۳] (همان).

[٤] اگر خلاف این قول را بپذیریم، باید بر مدعای تحریف قرآن صحه بگذاریم که خلاف پیش‌فرض تحقیق حاضر است.

که امروزه در دست ماست دچار تحریف شده باشد، چراکه اختلاف قرائت رسمی از آیه‌ی ۱۱۷ با آنچه امامان شیعه در این احادیث گفته‌اند، اختلاف پراهمیتی است. به عبارتی، پذیرش اینکه قرائت اصلی آیه‌ی ۱۱۷ آن است که فیض کاشانی می‌گوید، مستلزم پذیرش تحریف قرآن است، و این بابی است که گشودن آن محدود به آیه‌ی ۱۱۷ نخواهد ماند و کل وثاقت قرآن را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به دیگر سخن، مبرا کردن پیامبر (ص) در این آیه به شیوه‌ی فیض کاشانی به قیمت از دست رفتن وثاقت قرآن تمام می‌شود.

ثانیاً، صرف این قول که امامان شیعه معتقد بوده‌اند قرائت صحیح این آیه چیزی غیر از قرائت رسمی است، و همین‌که امام در جواب أبان می‌گوید: «وای بر آن‌ها! پیامبر (ص) چه گناهی می‌توانست مرتکب شده باشد تا اینکه خداوند توبه او را بپذیرد»، نشان می‌دهد که قرائت رسمی از این آیه متضمن گناهکاری شخص پیامبر (ص) است.

طباطبایی در ذیل این آیه تفسیر مفصلی ارائه می‌دهد که جزءبه‌جزء آن را نقل و نقد می‌کنیم.

وی ابتدا میان دلالت آیات ۱۱۷ و ۱۱۸، که ازنظر ظاهری دلالت یکسانی دارند تفاوت قائل شده و دومی را ناظر بر معصیت «آن سه تن که از جنگ تخلف کرده بودند» دانسته ولی اَولی را ناظر بر معصیت نمی‌داند:

«و این دو آیه، هر يك از آن‌ها ناظر است به جهتی، غیر آن جهتی که دیگری ناظر بدان است - آیه اولی گذشت خدا از رسول خدا (ص) و مهاجرین و انصار را بیان نموده و آیه دومی، گذشت از سه تن متخلف از جنگ را بیان داشته است، با این تفاوت که در آیه اول، گذشت از رسول خدا (ص) و بعضی دیگر، گذشت

از معصیت نبوده، چون اهل معصیت نبودند، و در آیه دوم، گذشت، گذشت از معصیت بوده است».[1]

در نقد این مدعا باید گفت: اولاً، اگر پیش‌فرض عصمت پیامبران را نادیده بگیریم، آنگاه هیچ دلیل دیگری برای تفاوت در تفسیر کردن این دو آیه وجود ندارد، و پیش‌فرض عصمت خود در اینجا محل بحث است. علاوه بر این، کلام طباطبایی چنان است که گویی مهاجرین و انصار (غیر از آن سه نفر) نیز داخل در دایره‌ی معصومین قرار دارند. ثانیاً، وجود لغت «وَ عَلَی» در ابتدای آیه‌ی ۱۱۸ نشان می‌دهد که آیه‌ی ۱۱۸ دنباله‌ی معنایی آیه‌ی ۱۱۷ است و هر دلالت معنایی که آیه‌ی ۱۱۷ داشته باشد، آیه‌ی ۱۱۸ نیز دارد. گویی کلام خداوند این‌گونه است: «لَقَدْ تابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهاجِرينَ وَ الْأَنْصارِ... وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذينَ خُلِّفُوا...». اینکه طباطبایی قبول دارد که آیه‌ی ۱۱۸ ناظر بر معصیت است، و اینکه دلیلی (غیر از پیش‌فرض عصمت) برای متمایز کردن آیه‌ی ۱۱۷ از آیه‌ی بعد از آن ارائه نمی‌کند، خود گواهی است بر اینکه آیه‌ی ۱۱۷ هم باید ناظر بر وقوع معصیت از جانب پیامبر (ص) و مهاجرین و انصار تلقی شود.

طباطبایی ادامه می‌دهد:

«از این معنایی که ما کردیم روشن شد که اولاً مقصود از توبه بر رسول خدا (ص) صرف بازگشت خدا به‌سوی اوست به رحمت خودش، و مقصود از بازگشت نمودن به رحمت، بازگشت به امت اوست به رحمت، پس در حقیقت توبه بر رسول

---

[1] (طباطبایی (ب)، ، ج ۹، ص ۵۴۴).

خدا (ص) توبه بر امت او است، و او واسطه در نازل شدن رحمت خدا و خیرات و برکات به‌سوی امتش است».[۱]

نقد این مدعا آن است که طباطبایی در این تفسیر دو مورد عدول دلخواهانه از معنای ظاهر دارد. اولاً، معنای «توبه» را به «بازگشت خدا» تعبیر می‌کند، حال‌آنکه توضیحی برای این معنا ندارد (درحالی‌که ما در ضمیمه‌ی شماره ۷ مدلل ساخته‌ایم که توبه ناظر بر وقوع گناه یا خطا است). ثانیاً، به همین میزان هم اکتفا نکرده و «بازگشت خدا» را نه به‌سوی محمد (ص)، بلکه به‌سوی امت او در نظر می‌گیرد. گویا طباطبایی می‌داند که بازگشتن مقدمه‌ای دارد، و آن رو برگرداندن است. یعنی اگر خدا به‌سوی کسی بازگردد، نشان می‌دهد که زمانی از او رو برگردانده است، و خدایی با رحمت فراگیر، از کسی رو برنمی‌گرداند مگر آنکه قبیحی از او سرزده باشد. لذا طباطبایی توبه را بازگشت خدا به‌سوی امت پیامبر (ص) معنی می‌کند.

همچنین طباطبایی می‌نویسد:

«و نیز از فضل و کرمی که نسبت به رسول گرامی‌اش دارد این است که هر وقت اسم امت و یا صحابه‌اش به خیر برده شود، اول اسم شریف او را در صدر کلام قرار می‌دهد هرچند مطلب راجع به امت باشد، مانند آیه‌ی «آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ ...» و آیه‌ی «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ» و آیه‌ی «لكِنِ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جاهَدُوا ...» و همچنین آیات و موارد دیگر».[۲]

---

[۱] (همان، ص ۵۴۵).

[۲] (همان، ص ۵۴۶).

اولاً، طباطبایی باید نشان دهد که در مثال‌هایی که اینجا ذکر می‌کند، شخص پیامبر (ص) جزو منظور اصلی آیه نبوده و ذکر نام او صرفاً به خاطر فضل و کرم خدا در حق او است. ثانیاً، اینکه شخصی مانند طباطبایی که بر متن قرآن اشراف دارد چنین ادعایی داشته باشد بسیار عجیب است؛ زیرا در قرآن مواردی وجود دارد که در آن‌ها از امت یا صحابه به خیر یاد شده، اما نامی از پیامبر (ص) پیش از آن‌ها برده نشده است. ازجمله این آیات، می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

(نور: ۳۷): رِجالٌ لا تُلْهيهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ إِقامِ الصَّلاةِ وَ إِيتاءِ الزَّكاةِ يَخافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصارُ.

پاک‌مردانی که هیچ کسب و تجارت آنان را از یاد خدا و به پا داشتن نماز و دادن زکات غافل نگرداند و از روزی که دل و دیده‌ها در آن روز حیران و مضطرب است ترسان و هراسانند.

(سجده: ۱۵ و ۱۶): إِنَّما يُؤْمِنُ بِآياتِنَا الَّذينَ إِذا ذُكِّرُوا بِها خَرُّوا سُجَّداً وَ سَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ هُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ (۱۵) تَتَجافى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفاً وَ طَمَعاً وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ (۱۶)

تنها کسانی به آیات ما ایمان می‌آورند که چون متذکّر آیات ما شوند به سجده رخ بر خاك نهند و تسبیح و تنزیه و ستایش پروردگار کنند و ابداً به کبر و نخوت سر از فرمان حق نکشند. (۱۵) (شب‌ها) پهلو از بستر خواب تهی کنند و با بیم و امید (و ناله اشتیاق در نماز شب) خدای خود را بخوانند و آنچه روزی آن‌ها کرده‌ایم (به مسکینان) انفاق کنند. (۱۶)

طباطبایی تفسیر خود را چنین ادامه می‌دهد:

«و ثالثاً منظور از توبه در جمله‌ی «ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ» در هر دو مورد بازگشت خدا به‌سوی اوست، به هدایت به‌سوی خیر و توفیق انجام آن، که ما مکرر این معنا را در مباحث قبلی خود در این کتاب خاطرنشان ساخته‌ایم، که توبه‌ی عبد همیشه

در میان دو توبه از خدای تعالی قرار دارد، یکی رجوع پروردگار به او، به اینکه به او توفیق و هدایت ارزانی دهد، و بدین‌وسیله بنده موفق به استغفار که توبه‌ی اوست بگردد، و دوم رجوع دیگر خدا به او، به اینکه گناهان او را بیامرزد، و این توبه‌ی دوم خدای تعالی است.

«و دلیل بر اینکه مقصود از توبه در دو آیه، توبه‌ی اولی خداست، این است که در مورد اول گناهی از مهاجرین و انصار ذکر نکرده و همچنین استغفاری از ایشان نقل ننموده، پس منظور از آن، توبه‌ی بنده نیست، و توبه‌ی دوم خدا هم نیست، چون گفتیم توبه‌ی دوم عبارت است از قبول توبه‌ی عبد، و در آیه ذکری از توبه‌ی مهاجر و انصار به میان نیاورده، بلکه تنها فرموده: نزدیك بود دل بعضی از ایشان از حق منحرف شود. پس توبه در مورد اول با توبه‌ی اول خدا تناسب دارد، و همچنین در مورد دوم. زیرا از اینکه در جمله‌ی «لیتوبوا» که بعد از آن قرار دارد استغفار ایشان را نتیجه‌ی آن توبه دانسته می‌فهمیم که توبه‌ی مزبور قبل از توبه‌ی ایشان بوده، و این جز با توبه‌ی اولی خدا تطبیق نمی‌کند».[1]

در اینجا اولاً، طباطبایی توضیح نمی‌دهد نظرش راجع به ساز و کار سه مرحله‌ای توبه را از کجا اتخاذ کرده است. البته می‌گوید که پیش‌تر در این باب صحبت کرده، اما ارجاع آن را ذکر نمی‌کند. ثانیاً، اگر فرض کنیم که مدعای طباطبایی درباره سه مرحله‌ای بودن توبه درست باشد، و منظور از توبه در این آیه توبه‌ی اول خداوند باشد، آنگاه توبه‌ی اول خداوند مقدمه‌ای است برای استغفار بنده؛ پس توبه‌ی اول خدا باید استغفار بنده را در پی داشته باشد، و استغفار به معنای آمرزش خواستن از گناه یا خطا است. ثالثاً، طباطبایی پیش‌تر گفت که توبه در آیه‌ی ۱۱۷ و ۱۱۸

[1] (همان).

دو معنای متفاوت دارد. حال می‌بینیم که در اینجا معامله‌ی یکسانی با هر دوی آن‌ها می‌کند، که این یک ناسازگاری در بیان اوست.

*

با توجه به آنچه تا اینجا آمد به نظر می‌رسد که اولاً، پیامبر (ص) به‌اندازه‌ی سایر مؤمنین طرف حساب خداوند در این دو آیه است؛ ثانیاً، منظور از توبه بازگشت بنده از گناه یا خطای خود به‌سوی خداوند است. نتیجه آنکه، این آیه به ارتکاب گناه یا خطا از جانب پیامبر اسلام (ص) دلالت دارد.

## احزاب: ۳۷

وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفي في نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْديهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحق أَنْ تَخْشاهُ فَلَمَّا قَضى زَيْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنينَ حَرَجٌ في أَزْواجِ أَدْعِيائِهِمْ إِذا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً وَ كانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً.

و تو، به آن مرد که خدا نعمتش داده بود و تو نیز نعمتش داده بودی، گفتی: زنت را برای خود نگه‌دار و از خدای بترس. درحالی‌که در دل خود آنچه را خدا آشکار ساخت مخفی داشته بودی و از مردم می‌ترسیدی، حال‌آنکه خدا از هر کس دیگر سزاوارتر بود که از او بترسی. پس چون زید از او حاجت خویش بگزارد، به همسری تواش درآوردیم تا مؤمنان را در زناشویی با زنان فرزندخواندگان خود، اگر حاجت خویش از او بگزارده باشند، منعی نباشد. و حکم خداوند شدنی است.

سبب نزول این آیه آن است که زید بن حارثه، فرزندخوانده‌ی پیامبر (ص)، که با زینبت بنت جحش، دخترعموی پیامبر (ص)، ازدواج کرده بود، نزد پیامبر (ص) می‌رود تا بگوید که می‌خواهد همسرش را طلاق دهد. پیامبر (ص) او را از این کار نهی می‌کند، اما سرانجام طلاق صورت گرفته، و بعد از آن پیامبر (ص) زینب را به عقد خود در می‌آورد.

آنچه در این آیه محل توجه ماست، بخشی از آیه است که می‌گوید «از مردم می‌ترسیدی، حال‌آنکه خدا از هر کس دیگر سزاوارتر بود که از او بترسی». در این آیه خداوند به پیامبر (ص) می‌فرماید کاری که کرده اشتباه است، و بهتر بود که به‌جای آنْ کار دیگری را انجام می‌داد. پیامبر (ص) از مردم ترسیده است، حال‌آنکه

باید از خداوند بترسد. در اینجا اگر نگوییم گناهی از پیامبر (ص) سرزده، لااقل او دچار خطا شده و ترس از مردم را به‌جای ترس از خداوند اختیار کرده است.

در تفسیر این آیه و توجیه خطای پیامبر (ص) حرف‌های مختلفی زده‌شده. ابوالفتوح رازی درباره ترس پیامبر (ص) در این آیه می‌گوید:

«وَ اللَّهُ أَحق أَنْ تَخْشاهُ، دلیل آن نکند که او از خدای نترسد، برای آن‌که این در حقّ آن‌کس روان باشد که او از خدای ترسد، چنان‌که گفت: یا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ[1]، و: لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ[2]، و این دلیل نکند که او شرك خواست آوردن».[3]

ابوالفتوح دو مثال ارائه می‌کند تا نشان دهد که آیه‌ی فوق الزاماً به این معنا نیست که پیامبر (ص) از خدا نترسیده، اما مثال‌های او وافی به مقصود نیستند؛ چراکه اولی می‌گوید «ای پیامبر، از خدا بترس»، و در آن صرفاً به پیامبر (ص) امر به ترسیدن از خدا شده و گفته نشده است که پیامبر (ص) همواره از خدا می‌ترسد. ضمن اینکه «خشیت» و «تقوا» در آیه‌ی موردبحث ما و مثال ابوالفتوح کاملاً به یک معنا نیستند. مثال دوم ابوالفتوح هم به‌اندازه‌ی اولی عجیب است. آیه می‌گوید «اگر شرك بیاوری عملت ناچیز گردد». این گفتار بیانی شرطیه دارد؛ یعنی اگر فلان کار را کنی همان اتفاق خواهد افتاد و هیچ ارتباطی با نحو آیه‌ی ۳۷ احزاب ندارد؛ چراکه آیه‌ی شرطیه به ما خبر از وقوع فعل نمی‌دهد، اما آیه‌ی ۳۷ احزاب مشخصاً به ما می‌گوید اتفاقی افتاده است، و آن نترسیدن محمد (ص) از خداوند است.

طباطبایی در المیزان ذیل این آیه می‌نویسد:

---

[1] (احزاب: ۱): ای پیامبر، از خدا بترس.

[2] (زمر: ۶۵): اگر شرك بیاوری عملت ناچیز گردد.

[3] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۵، ص ۴۲۷).

«وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحق أَنْ تَخْشاهُ از ذیل آیات یعنی جمله‌ی «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسالاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلَّا اللَّهَ»[1]، برمی‌آید که ترس از مردم در جمله‌ی موردبحث، این نبوده که آن جناب از جان خود می‌ترسیده، بلکه ترسش راجع به خدا و مربوط به دین او بوده، و می‌ترسید مردم به خاطر ازدواجش با همسر زید او را سرزنش کنند، و این ترس را در دل پنهان می‌داشته، چون می‌ترسیده اگر اظهارش کند، مردم او را سرزنش کنند، و بیماردلان هو و جنجال به راه بیندازند، که چرا همسر پسرت را گرفته‌ای، و درنتیجه ایمان عوام مردم هم سست شود، و این ترس به‌طوری که ملاحظه می کنید ترس مشروعی بوده، نه مذموم، چون در حقیقت ترس برای خدای سبحان بوده است. جمله‌ی «وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ أَحق أَنْ تَخْشاهُ» هم که ظاهرش نوعی عتاب است، که از مردم می‌ترسی؟ بااینکه خدا سزاوارتر است به اینکه از او بترسی در حقیقت، و برخلاف ***ظاهرش***[2]، عتاب از يك نوع ترس از خدا است، و این ترس از خدا از طریق مردم است، می‌خواهد آن جناب را از این صورت ترس از خدا نهی نموده و به صورتی دیگر هدایت کند، و آن این است که در ترس از خدا مردم را دخالت مده، مستقیماً از خدا بترس، و آنچه در دل پنهان کرده‌ای، که همان ترس باشد، از مردم پنهان مکن، چون خدا آن را آشکار می کند».[3]

به این کلام طباطبایی چند نقد وارد است:

۱- این بیان طباطبایی جزو معدود مواضعی در بحث ما است که مفسری سعی می کند با ارائه‌ی قرینه از معنای ظاهر آیه‌ای عدول کند. طباطبایی آیه‌ی ۳۹ احزاب

---

[1] (احزاب: ۳۹): کسانی که پیام‌های خدا را می‌رسانند و از او می‌ترسند و از هیچ کس جز او نمی‌ترسند.

[2] تأکید از ماست.

[3] (طباطبایی (ب)، ج ۱۶، ص ۴۸۲).

که می‌گوید «کسانی که پیام‌های خدا را می‌رسانند و از او می‌ترسند و از هیچ‌کس جز او نمی‌ترسند» را شاهد می‌آورد برای اینکه پیامبر (ص) از کسی جز خدا نمی‌ترسد؛ درنتیجه باید آیه‌ی ۳۷ احزاب را به شکلی فهم کرد که با آیه‌ی ۳۹ همین سوره هم‌خوان باشد؛ یعنی باید گفت ترس از مردم در آیه‌ی ۳۷، نوعی ترس از خداست.

اما آنچه طباطبایی به‌عنوان قرینه برای تفسیرش ارائه می‌دهد درواقع موضع خلاف گفته او را اثبات می‌کند. آیه‌ی ۳۹ در ادامه‌ی آیه‌ی ۳۷ آمده و درواقع ادامه‌ی عتاب خداوند با پیامبر (ص) است و می‌خواهد به پیامبر (ص) بگوید که به‌عنوان یک پیامبر، نباید از کسی جز خدا بترسد. به عبارتی معنای آیه‌ی ۳۹ نه اخباری و توصیفی، بلکه انشایی و تجویزی است. حال ممکن است کسی بر ما خرده بگیرد که ظاهر آیه‌ی ۳۹ اخباری است و شما به کدام قرینه از این ظاهر عدول می‌کنید و می‌گویید که معنای آن انشایی است؟ قرینه‌ی ما همان آیه‌ی ۳۷ است. طباطبایی آیه‌ی ۳۹ را قرینه قرار می‌دهد و آیه‌ی ۳۷ را تأویل می‌کند؛ ما برعکس او آیه‌ی ۳۷ را قرینه قرار می‌دهیم و آیه‌ی ۳۹ را تأویل می‌کنیم. حال کسی ممکن است بپرسد در این شرایط برابر، چطور مدعی هستید که کلام شما درست، و کلام طباطبایی نادرست است؟

ملاک ما برای پایه گرفتن آیه‌ی ۳۷ و تأویل آیه‌ی ۳۹، تقدم آیه‌ی ۳۷ است. چراکه روشن به نظر می‌رسد که هرگاه چند آیه‌ی متوالی بر سیاق واحد باشند، آیه‌ی متأخر در تکمیل معنای آیه‌ی متقدم آمده است و معنای آن را باید بر اساس آیه‌ی مقدم فهمید، نه بالعکس. علاوه بر این، ذیل بررسی آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل، آیات بسیار دیگری را آورده‌ایم که در آن نشان می‌دهد انبیاء از کسانی غیر از خداوند ترسیده‌اند.

۲- اساساً معلوم نیست «ترس از مردم، ترس از خداست» چه معنایی دارد. اینکه طباطبایی بگوید ترس از مردم ***به خاطر*** خدا بوده، قابل‌فهم است، اما اینکه می‌گوید «این ترس از خدا ***از طریق*** مردم است» معنای محصلی ندارد.

۳- حتی اگر تفسیر طباطبایی را بپذیریم، پیامبر (ص) از میان دو نحو ترسیدن از خداوند، نحوه‌ی بهتر را انتخاب نکرده است، که نارضایتی و عتاب خداوند را به همراه داشته. این امر نشان می‌دهد که فعل پیامبر (ص) خطا بوده است.

*

با توجه به اقوال بالا، دلیلی وجود ندارد که بگوییم پیامبر (ص) از مردم نترسیده، یا ترس او ترسی مشروع بوده است. پیامبر (ص) مثل هر انسان طبیعی دیگری در بستر اجتماع زندگی می‌کرده و مناسبات با مردم برایش حائز اهمیت بوده است. در این حالت طبیعی است که برای شکستن سنت و ازدواج کردن با زن سابق فرزندخوانده‌اش، دچار ترس و نگرانی از مردم شده باشد. هرچند که او به‌عنوان پیام‌رسان خداوند، باید خویشتن‌دار می‌بود و تنها از خداوند قاهر مطلق می‌ترسید.

*

**نکته**: ممکن است مفسری مایل باشد برای رد اتهام از پیامبر (ص) در این آیه، به حربه‌ی قول به ترک اولی متوسل شود؛ یعنی بگوید ترس از مردم در اینجا نه گناه است و نه خطا، بلکه ترک اولی است. یعنی اگرچه ترسیدن از خدا بهتر می‌بود، اما ترس از مردم هم خطا نبوده است. شاهدی که چنین مفسری می‌تواند ارائه کند استفاده از لغت «احق»، به معنای «حق‌تر» است. اگر چیزی احق از دیگری باشد، لفظاً یعنی آن طرف دیگر هم حق است. مثل‌اینکه بگوییم **الف** زیباتر از **ب** است، که تلویحاً یعنی **ب** زیباست، و **الف** زیباتر. البته چنین وجهی از معنای تلویحی، یکی از ضعف‌های استفاده از صفات تفضیلی در زبان است. خیلی وقت‌ها در محاوره قصد ما این نیست که بگوییم **ب** زیباست، حتی ممکن است **الف** هم چندان

زیبا نباشد، بلکه صرفاً در مقام مقایسه **الف** به زیبایی نزدیک‌تر است تا **ب**. اما درمورد این آیه، ما باید بتوانیم دفع اشکال کرده و نشان دهیم که استفاده از «احق» الزاماً به آن معنا نیست که ترسیدن از مردم حق بوده، و ترسیدن از خداوند احق.

برای بررسی معنای «احق» دست به بسامدسنجی کاربرد «احق» در قرآن می‌زنیم[1]. بسامدسنجی به ما می‌گوید از ده آیه‌ای که در آن‌ها «احق» استفاده شده، یک آیه محل بحث ماست (احزاب: ٣٧)، در شش آیه «احق» برای مقایسه میان دو امر «حق» و «ناحق» استفاده شده، و سه آیه کاربرد دقیق «احق» را به ما نمی‌گوید. ضمن اینکه آیه‌ای نداریم که در آن مشخصاً بتوان گفت «احق» در تقابل میان امر «حق» و امر «حق‌تر» آمده است. با توجه به بسامد غالب، می‌توان نتیجه گرفت که «حق» در قرآن در جایی به کار می‌رود که میان دو کار «حق» و «ناحق» قرار داریم، نه میان یک کار «حق» و یک کار «حق‌تر». لذا می‌گوییم که ترس پیامبر (ص) از مردم در آیه‌ی ٣٧ احزاب، امری ناحق بوده، در مقابل ترس از خدا که امری به حق است.

---

[1] برای دیدن تفصیل بسامدسنجی لغت «احق» به ضمیمه‌ی شماره‌ی ۶ مراجعه کنید.

## مؤمن: ۵۵

فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكارِ.
صبر کن که وعده خدا حق است. برای گناهت آمرزش بخواه و هر شامگاه و بامداد، به ستایش پروردگارت تسبیح بگوی.

در ذیل این آیه، توجیهات چندی از جانب برخی مفسرین برای حفظ آموزه‌ی عصمت آورده شده است. ازجمله شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌گوید اگرچه خطاب آیه به پیامبر است، اما مراد از آن می‌تواند امت باشد[1].

این تفسیر شیخ طوسی قابل‌قبول نیست؛ چراکه در آیه از ضمیر «ک» استفاده شده و در نبود قرینه نمی‌توان آن را به کسی غیر از پیامبر (ص) بازگرداند.

طبرسی ذیل این آیه می‌نویسد:

«کسی که سر زدن گناهان کوچك را بر پیامبران جایز می‌داند این آیه را چنین معنی می‌کند که از خدا برای گناه کوچکی که از تو سرزده درخواست آمرزش کن و این به خاطر نعمت بزرگی است که خداوند پیامبران خود را در مقابل گناهان صغیره مکلف به توبه می‌کند.

«ولی کسی که حتی گناه صغیره را بر پیامبران جایز نمی‌داند، که همین عقیده نیز درست و صحیح است، می‌گوید: این امر، دستور تعبدی از خدا به پیامبرش بوده

---

[1] (طوسی (ب)، ج ۹، ص ۸۷).

که او دعا و طلب آمرزش کند تا بدین‌وسیله درجات و مقامش بالا رفته و نیز سرمشقی باشد برای آنان که از پیغمبر تبعیت می‌کنند».[۱]

همان‌طور که ملاحظه می‌شود پیش‌فرض کلامی عصمت، برای امثال طبرسی تعیین‌کننده‌ی چگونگی تفسیر چنین آیاتی است. وی تلویحاً اذعان می‌کند که اگر پیش‌فرض معصوم بودن پیامبر (ص) را کنار بگذاریم، فهم نخست ما آن است که این آیه به پیامبر (ص) دستور می‌دهد تا از گناهی که انجام داده استغفار نماید، و این تنها پیش‌فرض کلامی عصمت است که ما را وامی‌دارد تا از فهم این آیه مبنی بر انجام گناهی از جانب پیامبر (ص) عدول کنیم. علاوه بر این، در تفسیر طبرسی «ذنب» جایگاهی ندارد؛ یعنی (برفرض صحت تفسیر طبرسی) خداوند می‌توانست معنای موردنظر خود را بدون وارد کردن «ذنب» به آیه نیز بیان کند.

فخر رازی، به‌عنوان یکی از مدافعان عصمت، چهار تفسیر برای ذنب در این آیه برمی‌شمارد: ۱- ترک اولی،[۲] ۲- گناه قبل از نبوت، ۳- استغفار محض تعبد، ۴- گناهانی که در حق پیامبر (ص) شده.[۳]

از میان این تفاسیر، تفسیر اول نمی‌تواند درست باشد، چراکه ذنب، همچنان که نشان دادیم[۴]، در نبود قرینه نمی‌تواند از معنای اولیه خود (یعنی گناه) منصرف شده و به ترک اولی تفسیر شود. تفسیر سوم هم، علاوه بر نداشتن قرینه، با آمدن لغت «ذنب» در آیه منافات دارد؛ چراکه اگر قرار بود استغفار برای صرف تعبد باشد، دیگر نیازی نبود که خداوند ذنب پیامبر (ص) را به او یادآور شود. تفسیر چهارم

---

[۱] (طبرسی (ب)، ج ۲۱، ص ۲۸۵).

[۲] فیض کاشانی نیز این معنا را محتمل دانسته است: (فیض کاشانی (الف)، ج ۴، ص ۳۴۵).

[۳] (فخر رازی، ج ۲۷، ص ۵۲۵).

[۴] به ضمیمه‌ی شماره ۳ مراجعه شود.

هم مردود است؛ چراکه در این آیه ضمیر «ک» بعد از «ذنب» آمده، و گناه را به پیامبر (ص) نسبت می‌دهد. اما تفسیر دوم، به لحاظ منطقی ممتنع نیست، که در این حالت لااقل عصمت نبی پیش از نبوت توسط این آیه ابطال می‌شود.

طباطبایی در *المیزان* – اگرچه توضیحات بیشتر در مورد گناه نبی را حواله به بخش‌های دیگری از کتابش می‌کند – در ذیل این آیه می‌گوید مراد از «ذنب» گناه عرفی نیست، بلکه گناهی است که نسبت به مقام پیامبر (ص) گناه محسوب می‌شود؛ به شکلی که اگر فردی عادی آن کار را انجام دهد گناه محسوب نمی‌شود.[۱]

بر این قول طباطبایی چند نقد وارد است:

۱- وی باید به نحو مستقل وجود شأن ویژه و برتر پیامبر (ص) را نشان دهد (که چنین نمی‌کند)؛

۲- برفرض اینکه پیامبر (ص) دارای شأن ویژه‌ای باشد، اینکه گناه او نیز گناهی ویژه و متفاوت از گناهان عادی است نیازمند اثبات مستقل است (که طباطبایی چنین اثباتی ارائه نمی‌کند)؛

۳- برفرض پذیرش شأن ویژه و گناه ویژه برای پیامبر (ص)، معلوم نیست که چرا نباید گناه ویژه را مخل مقام عصمت دانست.

اما از بین مفسرین، طبری «ذنب» را به معنای ظاهر می‌گیرد و می‌گوید: «بخواه که خدا گناهانت را بیامرزد و آن‌ها را عفو کند».[۲]

*

---

[۱] (طباطبایی (الف)، ج ۱۷، ص ۳۴۱).

[۲] (طبری (ب)، ج ۲۴، ص ۵۰).

با توجه به تفاسیر فوق، درمجموع، می‌توان گفت که این آیه شاهدی است بر وقوع گناه از جانب پیامبر (ص)، حال می‌خواهد گناه قبل از نبوت باشد یا گناه بعد از آن. اما با توجه به اینکه آیات این‌چنینی قرآن عموماً به مناسبتی نازل می‌شده‌اند که به‌تازگی اتفاق می‌افتاده، می‌توان حدس قوی زد که اگر خداوند گناهی از پیامبر (ص) را در این آیه ذکر می‌کند، آن گناه بعد از نبوت و نزدیک به نزول این آیه انجام شده است.

## محمد: ۱۹

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَ مَثْواكُمْ.

پس بدان که هیچ خدایی جز الله نیست. از گناه خود و از گناه مردان و زنان مؤمن آمرزش بخواه. خدا می‌داند که روز به کجا می‌روید و شب به کجا می‌آرامید.

در این آیه خداوند خطاب به پیامبر (ص) می‌فرماید که برای گناه خود و مردان و زنان مؤمن طلب آمرزش کن. اهمیت این آیه ازآن‌جهت است که در آن علاوه بر گناه پیامبر (ص)، از گناه امت نیز نام برده شده. این نکته به آن خاطر حائز اهمیت است که در برخی مواضع که خداوند خطاب به پیامبر (ص) فرموده «برای گناهت طلب آمرزش کن»، یکی از تلاش‌های مفسرین برای حفظ عصمت پیامبر (ص) این است که بگویند اگرچه وی مخاطب کلام خداست، اما منظور خداوند امت است نه پیامبر(ص)، و درواقع «برای گناهت طلب آمرزش کن» یعنی «برای گناه امت طلب آمرزش کن». این قول به‌خودی‌خود عجیب است و معلوم نیست که چرا خداوند اگر منظورش امت باشد باید به پیامبر (ص) بگوید که برای خودش آمرزش طلب کند. بااین‌وجود، مفسرین شگفتی را کامل کرده‌اند و بسیاری از آن‌ها حتی در تفسیر آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی محمد هم نوشته‌اند که مراد از «لذنبک»، ذنب امت است؛ حال‌آنکه خود امت (مؤمنین و مؤمنات) به‌طور جداگانه در این آیه ذکرشده است.

از قائلین به این تفسیر می‌توان به شیخ طوسی[۱] و طبرسی[۲] اشاره کرد. این تفسیر را حتی فخر رازی که خود معتقد به عصمت انبیاء است رد می‌کند، به این دلیل که در همین آیه مؤمنین و مؤمنات، به‌طور جداگانه ذکرشده است.[۳]

در تفسیر این آیه اقوال دیگری نیز آمده است. یکی از تفسیرها که چند قائل دارد می‌گوید استغفاری که در اینجا پیامبر (ص) به آن امر شده، نه استغفار از گناه، بلکه انجام نوعی عبادت است؛ چیزی شبیه به اینکه پیامبر (ص) استغفار کند تا به‌واسطه آن نفسش شکسته شده و به خدا نزدیک‌تر شود. کسانی که قولی شبیه به این را مطرح می‌کنند زمخشری[۴]، طبرسی[۵] و فیض کاشانی[۶] هستند. علاوه بر این، تفاسیر دیگری هم از این آیه ارائه‌شده. مثلاً فخر رازی استغفار را در اینجا به معنای «توفیق انجام عمل نیک و دوری از انجام عمل بد»[۷] می‌گیرد. یا طبرسی محتمل می‌داند که منظور از «ذنب» انقطاع از خداوند، یعنی دور شدن از یاد او، باشد[۸]؛ و همچنین احتمال دیگری که می‌دهد آن است که پیامبر (ص) در این آیه خطاب قرارگرفته تا الگویی باشد برای سایر مؤمنان.[۹]

---

۱ (طوسی (ب)، ج ۹، ص ۳۰۰).
۲ (طبرسی (الف)، ج ۹، ص ۱۵۵).
۳ (فخر رازی، ج ۲۸، ص ۵۲).
۴ (زمخشری (الف)، ج ۴، ص ۳۲۴).
۵ (طبرسی (الف)، ج ۹، ص ۱۵۵).
۶ (فیض کاشانی (الف)، ج۵، ص ۲۷).
۷ (فخر رازی، ج ۲۸، ص ۵۲).
۸ (طبرسی (الف)، ج ۹، ص ۱۵۵).
۹ (همان).

در نقد اینکه استغفار را نوعی عبادت و شکستن نفس گرفته‌اند، باید پرسید که آیا عبادت دیگری وجود نداشت که خداوند بخواهد پیامبرش (ص) را به آن امر کند؟ آیا تنها راه یادآوری تلاش برای شکستن نفس به پیامبر (ص) نزول چنین آیه مشکوکی بوده که حیثیت پیامبر (ص) را (در صورت نبود گناهی از جانب او) بی‌جهت خدشه‌دار می‌کند؟ و نیز باید پرسید که طلب مغفرت کردن برای دیگران، یعنی مؤمنین و مؤمنات چگونه در شکستن نفس فرد تأثیر دارد؟ علاوه برفرض پذیرش این تفسیر، لزوم ذکر لغت «ذنب» معلوم نیست.

قول فخر رازی هم که می‌گوید منظور از استغفار توفیق انجام عمل خوب و دوری کردن از عمل بد است، معلوم نیست که چه نسبتی با لغات «استغفر» و «ذنب» دارد و فخر رازی چگونه چنین معنایی را از این لغات استخراج کرده است.

راجع به انقطاع از خداوند، یعنی دور شدن مقطعی از او، باید پرسید که آیا چنین فعلی، که یا عامدانه یا از سر بی‌توجهی انجام می‌شود، مصداق گناه یا خطا نیست؟ اگر از سر آگاهی پیامبر (ص) یاد خدا را فراموش کرده باشد، چنین فعلی کم از گناه ندارد، و حتی اگر غیرعمدی چنین کرده، دچار لغزش شده و خداوند با یادآوری انقطاع، او را متوجه خطای خود کرده است. پس، حتی اگر معتقد باشیم که منظور از «ذنب» در اینجا «انقطاع» است، چنین ادعایی حداقل مستلزم خطاکار بودن پیامبر (ص) است. ضمن اینکه قائلین به انقطاع، باید نشان دهند که چنین تفسیری را بر چه اساسی انجام داده‌اند و شاهد و قرینه‌شان برای انقطاع گرفتن «ذنب» چیست.

اما قول آخر که می‌گوید خداوند پیامبر (ص) را دستور به استغفار داده تا الگویی باشد برای سایر مردم، به‌اندازه‌ی سایر اقوال خدشه‌پذیر است. چرا خداوند اگر می‌خواهد مردم کاری را انجام دهند، باید به پیامبر (ص) دستور انجام آن کار را بدهد؟ آیا خداوند نمی‌توانست مستقیماً همان دستور را به مردم ابلاغ کند؟ ازقضا

سیاق کلام خداوند در قرآن چنان است که هرکجا لازم می‌بیند، مستقیم و صریح حکم صادر کرده و از مردم می‌خواهد که به دستوراتش عمل کنند. آیاتی مانند آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی مزمل که می‌گوید «وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحیم»، نشان می‌دهد که خداوند اگر لازم باشد صراحتاً از مردم می‌خواهد که استغفار کنند. یا آیاتی مانند ۴۳ سوره‌ی نساء، که می‌گوید «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُکاری»[1] یا ۱۸۷ سوره‌ی بقره که می‌گوید: «وَ لا تُبَاشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عاکِفُونَ فِي الْمَساجِدِ»[2] و بسیاری آیات دیگر، نشان می‌دهد که اگر جایی لازم بوده خداوند صراحتاً دستورش را صادر کرده، نه به‌طور غیرمستقیم و با مخاطب قرار دادن پیامبر (ص).

اما مانند بیشتر مواردی که در این کتاب بررسی می‌کنیم، در اینجا هم پرسش اصلی ما این است که مفسرین قائل به عصمت به کدام قرینه و شاهد، معنای اولیه و ظاهری «استغفار» و «ذنب» را تغییر داده و از این دو لغت چیزی مغایر با معنای ظاهری آن‌ها برداشت کرده‌اند؟ هیچ‌یک از تفاسیر بالا دراین‌باره توضیحی نمی‌دهد. لذا ما خود را دارای مجوز لازم برای طرد مدعیات فوق دانسته و این آیه را در ردیف آیات قبلی نشانه‌ای بر وقوع گناه از جانب پیامبر (ص) می‌گیریم.

---

[1] ی کسانی که ایمان آورده‌اید، آنگاه که مست هستید گرد نماز مگردید.

[2] و چون در مسجد اعتکاف کنید، با زنان هم‌بستر مشوید.

## فتح: ۲

لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ صِراطاً مستقيماً.

تا خدا گناه تو را آنچه پیش از این بوده و آنچه پس از این باشد برای تو بیامرزد و نعمت خود را بر تو تمام کند و تو را به صراط مستقیم راه نماید.

در میان آیاتی که به نحوی القاگر مفهوم ارتکاب گناه یا خطا از جانب پیامبر اسلام (ص) یا سایر انبیاء هستند، آیه‌ی ۲ سوره فتح بیش از هر آیه‌ی دیگری موردتوجه و بحث قرار گرفته است. این آیه پس از صلح حدیبیه و پیش از فتح مکه نازل شده و در آن به محمد (ص) بشارت فتح و پیروزی داده می‌شود: «إِنَّا فَتَحْنا لَكَ فَتْحاً مُبيناً[۱]». آیه‌ی ۲ این سوره، در ادامه‌ی بشارت به محمد (ص) به او خبر خوش آمرزش گناهانش را می‌دهد. نکته‌ی قابل‌توجه آن است که این آیه صحبت از یک گناه نمی‌کند، بلکه گناهان گذشته و آینده‌ی پیامبر (ص) را موضوع خود قرار می‌دهد. همچنین به پیامبر (ص) وعده‌ی هدایت به راه راست داده می‌شود (وَ يَهْدِيَكَ صِراطاً مستقيماً).

شاید این آیه و آیات مشابه در زمان خود پیامبر (ص) چندان چالش‌برانگیز نبوده‌اند. حتی در نظر مفسران بعدتر چون طبری که به عصمت قائل نیستند، تفسیر این آیه ساده و براساس ظاهر است. اما می‌توان درک کرد که مشاهده‌ی چنین آیه‌ای

---

[۱] (فتح: ۱): ما برای تو پیروزی نمایانی را مقدر کرده‌ایم.

موجب اضطراب مفسران معتقد به آموزه‌ی عصمت شده، و آنان را واداشته تا توجه ویژه‌ای به این آیه و آیات مشابه آن داشته باشند.

تلاش‌های مختلفی برای تفسیر این آیه به معنایی که متضمن گناه‌کاری پیامبر (ص) نباشد انجام شده است. اهم این تلاش‌ها عبارت‌اند از:

شیخ طوسی در *التبیان*، ضمن رد تفاسیری که بخشش وعده داده‌شده برای گناهان ماتقدم و ماتأخر در این آیه را ناظر بر گناهان آدم (ع) و فرزندانش، یا گناه محمد (ص) قبل و بعد از نبوت، یا گناهان محمد (ص) قبل و بعد از فتح مکه، یا گناهان کرده و ناکرده‌ی محمد (ص) می‌دانند، تفسیر خود را ارائه می‌دهد[۱]. دلیل رد این تفاسیر از جانب او آن است که انبیاء هیچ کار قبیحی، چه قبل و چه بعد از نبوت، چه صغیره و چه کبیره، انجام نمی‌دهند. وی دو وجه برای آیه قائل می‌شود:

۱- مقصود از گناهان، گناهان متقدم و متأخر امت است که به‌واسطه‌ی شفاعت تو (ای محمد!) آمرزیده می‌شود. دلیل نحوی شیخ طوسی برای این استنباط، حذف مضاف ازجمله است؛ مثل جایی که قرآن می‌گوید: «وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ»[۲] که مراد از «الْقَرْيَةَ»، «اهل قریه» است؛ و یا «جاءَ رَبُّك»[۳] که منظور «جاءَ امر رَبُّك» است. در اینجا هم گویی آیه چنین بوده که «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِ اُمتكَ وَ ما تَأَخَّرَ».

۲- منظور از گناه، رفتاری است که قوم پیامبر (قریش) در بازداشتن او و از ورود به مکه انجام دادند، که خداوند وعده می‌دهد پیامبرش (ص) را از اثرات سوء این رفتار رهایی بخشد.

---

[۱] (طوسی (ب)، ج ۹، ص ۳۱۴).

[۲] (یوسف: ۸۲).

[۳] (فجر: ۲۲).

همچنان‌که در موارد مشابه گفتیم، و خواهیم گفت، نقد اصلی ما بر تفسیر شیخ طوسی آن است که او هیچ شاهد و قرینه‌ای بر درستی تفسیرش ارائه نمی‌کند. درواقع او تنها دو تفسیر از میان تفاسیر ***ممکن*** و نه ***محتمل***[1] را پیش می‌نهد و دلیلی ارائه نمی‌دهد که ما را در پذیرش تفسیر او مجاب کند. ضمن اینکه دلیلی برای رد تفسیر او وجود دارد و آن معنای ظاهری آیه است که به‌وضوح پیامبر (ص)، و نه امت یا دیگران، را فاعل ذنب قرار می‌دهد و ذنب نیز، آن‌چنان‌که بیان شد، به معنای گناه است. پس دلالت ظاهری آیه بر گناهکاری پیامبر (ص) است، و تا زمانی که قرینه‌ای ارائه نشود، نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد.

نکته‌ی جالب‌توجه آن است که شیخ طوسی در ادامه‌ی آیه، ضمایر «ک» در «نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ» را، به خود پیامبر (ص) بازمی‌گرداند؛ یعنی معتقد است که وعده‌ی اتمام نعمت و هدایت به خود پیامبر (ص) داده‌شده، درحالی‌که بازگشت ضمیر «ک» در «ذنبک» را به غیر از پیامبر (ص) می‌داند. این نحو رفتار دوگانه نشانه‌ای است بر عملکرد دلخواهانه و بدون معیار شیخ طوسی، که «ک» در «ذَنْبِكَ» را به امت یا قریش بازمی‌گرداند، اما دو ضمیر دیگر را به خود پیامبر (ص) ارجاع می‌دهد؛ این در شرایطی است که تمامی عبارات این آیه با واو به هم عطف شده‌اند و علی‌الاصول نباید تفاوتی میان مرجعشان باشد.

طبرسی نیز در *مجمع البیان* تفسیر خود را از این آیه ارائه می‌دهد. وی بعد از بازنویسی سخنان شیخ طوسی، مرجع «ذنب» را ناظر بر امت می‌گیرد، با این تفاوت که شیخ طوسی معتقد به حذف مضاف (=امت) بود، اما طبرسی می‌گوید

---

[1] «ممکن» و «محتمل» رابطه عام و خاص مطلق دارند؛ یعنی هر محتملی ممکن است، اما تنها برخی ممکنات محتمل هستند. چراکه «ممکن» دارای احتمالی بین صفر تا ۱۰۰ (غیر از خود صفر و خود ۱۰۰) است، اما «محتمل»، ممکنی است که احتمالش بیشتر از ۵۰ درصد باشد.

«ک» در «ذنبک» کنایه از امت است، به این واسطه که محمد (ص) علاقه و وابستگی به امت داشته است. درست مانند جایی که کسی طرفدار یک تیم ورزشی است، و پس از باخت آن تیم، به او میگوییم «باختی»، حال‌آنکه فرد اساساً عضو تیم نبوده و تنها نوعی از وابستگی به تیم دارد.

همچنین وی نقدی به تفسیری که ظاهر آیه را ملاک قرار می‌دهد وارد کرده و می‌گوید اساساً رابطه‌ای میان «فتح» و «غفران» وجود ندارد، تا خداوند بخواهد فتح را دلیل یا واسطه‌ای برای غفران قرار دهد؛ پس باید دنبال تفسیر دیگری برای «غفران» و «ذنب» بگردیم. احتمال دیگری که طبرسی برای معنای آیه مطرح می‌کند آن است که «ذنب» ناظر بر ترک مندوب باشد. در آخر هم وی، مانند شیخ طوسی، ضمیر «ک» در «نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ» را به پیامبر (ص) بازمی‌گرداند[1]، که همان نقدی که به شیخ طوسی وارد کردیم به او نیز وارد است.

اگر از نقد مربوط به ضمایر «ک» بگذریم، نقد اصلی به طبرسی هم عدول از معنای ظاهر آیه، بدون ارائه‌ی شاهد و قرینه است. این نقد چه آنجا که می‌گوید به دلیل وابستگی محمد (ص) به امت، مراد از گناه او گناه امت است، چه جایی که صحبت از ترک مندوب می‌کند، وارد است. هرچند – همان‌طور که پیش‌تر گفتیم – ترک اولی واگذاری امر بهتر به نفع امر خوب، و اگر گناه نباشد دست‌کم نوعی از خطا است.

اما درباره اینکه می‌گوید «فتح» با «غفران» رابطه‌ای ندارد که اولی بتواند مقدمه‌ی دومی شود، باید گفت که چون در این آیه مشخصاً ذکر نشده است که منظور از گناه، کدام گناه است، لذا ما نمی‌توانیم به‌طورقطع بگوییم که ارتباطی میان

---

[1] (طبرسی (الف)، ج ۹، ص ۱۶۸).

فتح و غفران وجود ندارد. اگر کسی مدعی باشد که فتح به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند علت غفران باشد، باید نشان دهد که فتح بنابر تعریف نمی‌تواند علت هیچ‌گونه غفرانی باشد، که البته هیچ‌کدام از مفسرین چنین نکرده‌اند. ضمن اینکه، فخر رازی وجوهی را برای ارتباط میان «فتح» و «غفران» برمی‌شمارد (که البته هیچ‌کدام قانع‌کننده نیستند)[1]. بعلاوه ما انسان‌ها تمام ابعاد کلام الهی را نمی‌دانیم، لذا دلیلی ندارد که دقیقاً ارتباط میان وقایع از دید خداوند همانی باشد که ما انسان‌ها درک می‌کنیم.

فیض کاشانی در *الصافی* تفسیر به‌مراتب شاذتری از این آیه به دست می‌دهد. وی براساس حدیث «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» می‌گوید که همه‌ی امت‌ها تا پیش از محمد (ص) امت او هستند و او را بر اساس اینکه بر همه‌ی مردم نازل شده رسول مردم پس از خود نیز می‌داند. بر این اساس معتقد به بخشیده شدن گناهان امت از ماتقدم (مردمان پیش از محمد (ص) و ماتأخر (مردمان پس از محمد (ص) است.[2]

---

[1] این وجوه عبارت‌اند از:

۱- فتح سبب مغفرت به‌تنهایی نیست، بلکه سبب مجموعه‌ای از امور است، ازجمله فتح، اتمام نعمت و هدایت. و واضح است که این مجموعه جز به فتح حاصل نمی‌شود؛ ۲- فتح مکه سببی بود برای پاک شدن خانه‌ی خدا از بت‌ها، و این پالودگی سبب پاک شدن محمد (ص) شد؛ ۳- به‌واسطه‌ی فتح امکان حج حاصل شد، آنگاه حج سبب‌ساز مغفرت شد؛ ۴- فتح نشان‌دهنده‌ی حقانیت و معصومیت پیامبر (ص) در برابر دشمنانش شد. (فخر رازی، ج ۲۸، ص ۶۶).

[2] (فیض کاشانی (الف)، ج ۵، ص ۳۷).

نقد این دیدگاه روشن است. طبق این نگاه تمامی مردم باید مورد عفو الهی قرار بگیرند، و دیگر کسی در آخرت دچار عقوبت نشود، که این با نص آیات قرآن درباب دوزخیان منافات دارد.

تا اینجا به چهار معنای عمده‌ی «ذنب» در تفاسیر اشاره شد:

۱- بدکاری‌های کفار در حق پیامبر (ص)،

۲- گناهان امت (امت=مسلمانان)،

۳- گناهان امت (امت=تمام مردم تاریخ)،

٤- ترک اولی (ترک مندوب).

فخر رازی در توضیح «ذنب» چند احتمال را ذکر می‌کند که وجه اول و دوم آن، یعنی گناه مؤمنین، و ترک افضل، پیش‌تر توسط مفسران دیگر مطرح شده است. وجه سوم، که متناسب با دیدگاه خاص او به عصمت انبیاء است می‌گوید مراد از ذنب، می‌تواند صغیره باشد، که جایز است به سهو یا عمد از انبیاء سر بزند. البته اقوال فخر رازی، غیر از قول اخیر او، مانند تفسیر دیگران چون با قرینه و شاهد همراه نیست، مردود است. قول اخیر او هم مشخصاً ناقض عصمت پیامبر (ص)، آن‌چنان‌که در کلام شیعه رایج است، می‌باشد.

اما در بین مفسرین، دقیق‌ترین و مفصل‌ترین بحث راجع به این آیه را باید در *المیزان* طباطبایی سراغ گرفت. طباطبایی نخست با تکرار کلام طبرسی می‌گوید که ارتباطی میان «فتح» و «غفران»، آن‌چنان‌که عرف معنای «غفران» را می‌فهمد، به ذهن نمی‌رسد؛ لذا برای معناداری این آیه باید سراغ معانی دیگری غیر از معنای عرفی «غفران» و «ذنب» رفت. بدیل انتخابی طباطبایی برای معنای عرفی، معنای لغوی است. طباطبایی در باب معنای لغوی این دو لغت می‌گوید: «ذنب در لغت آن‌طور که از موارد استعمال آن استفاده می‌شود عبارت است از عملی که آثار و تبعات بدی دارد، حال هر چه باشد. و مغفرت هم در لغت عبارت است از پرده افکندن

بر روی هر چیز»[۱]. به‌این‌ترتیب، ازنظر طباطبایی معنای این آیه آن است که خداوند دردسرهای پیامبر (ص) از ناحیه قریش را به‌واسطه فتح رفع نمود و پوشانید.

بر این نگاه طباطبایی نقدهایی وارد است:

۱- اگر کلام طباطبایی صحیح باشد، و منظور از این آیه رفع دردسرهای قریش از سر پیامبر (ص) باشد، آنگاه «ما تقدم» نمی‌تواند معنای محصلی داشته باشد. زیرا، چه ذنب را به معنای عملی که آثار بدی دارد چه به معنای خود آثار بد در نظر بگیریم، آنچه مربوط به پیش از فتح می‌شود، ازآنجاکه رخدادی در زمان گذشته و بلاتغییر است، دیگر قابل پوشش نیست تا مورد غفران به معنای لغوی آن واقع شود.

۲- طباطبایی در ادامه ماتقدم و ماتأخر را بر اساس قبل و بعد از هجرت تعریف می‌کند[۲] اما توضیح نمی‌دهد که چرا هجرت را مبدأ می‌گیرد و نه رخداد دیگری را؛ و توضیح نمی‌دهد که چگونه مبدأ گرفتن هجرت می‌تواند کاستی نقد اول را جبران کند.

۳- تحقیق ما در معنای دو لغت «غفران» و «ذنب» که در تمهیدات آورده شد، نشان می‌دهد که طباطبایی معنای لغوی درستی را به این دو لغت اسناد نمی‌دهد و اساساً وی اشاره‌ای به مرجع و مأخذ خود برای استخراج معنای این دو لغت نکرده و نمی‌گوید که منظورش از «موارد استعمال» چیست.

با توجه به آنچه در نقد تفاسیر فوق آوردیم، دلیلی در دست نداریم تا از معنای ظاهری آیه فوق عدول کنیم؛ معنای ظاهری این آیه که طباطبایی آن را این‌گونه بیان

---

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۱۸، ص ۳۸۱).

[۲] (همان، ص ۳۸۲).

می‌کند: «ظاهرش این است که غرض از این «فتح مبین» عبارت است از «آمرزش تو نسبت به گناهان گذشته و آینده‌ات».[1]

*

اگر این آیه را به دو بخش تقسیم کنیم، بخش اول آن «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْك» و بخش دوم «وَ يَهْدِيَكَ صِراطاً مستقيماً» خواهد بود. بخش اول آیه به‌قدری توجه مفسرین را به خود جلب کرده است که کمتر به بخش دوم و دلالت‌های آن پرداخته‌اند. آنچه در وهله‌ی اول از این آیه برمی‌آید آن است که خداوند به پیامبر (ص) وعده‌ی هدایت شدن می‌دهد و هدایت شدن تنها می‌تواند شامل حال کسی شود که بیرون یا منحرف از طریق هدایت باشد.

فخر رازی در تفسیر این بخش از آیه دو قول را مطرح می‌کند:

وجه اول را به معنای ادامه‌ی هدایت می‌داند و می‌گوید که این قول روشن‌ترین تفسیر است. در وجه دوم می‌گوید خداوند فتح را سببی برای هدایت به راه راست قرار داد زیرا جهاد را آسان کرد به خاطر علم مسلمانان به فوائد این جهانی و آن جهانی جهاد.[2]

نقد وارده بر هر دوی این تفاسیر عدول بدون قرینه از معنای ظاهری آیه است. اولاً، چطور می‌شود بدون وجود قرینه «هدایت کردن» را به «ادامه یافتن هدایت» معنا کرد؟ ثانیاً، درحالی‌که خداوند در آیه به‌صراحت با استفاده از ضمیر «ک» شخص پیامبر (ص) را مخاطب قرار داده، چطور می‌توان هدایت را به مسلمانان جهادگر بازگرداند؟

---

[1] (همان، ص ۳۸۰).

[2] (فخر رازی، ج ۲۸، ص ۶۶).

طباطبایی ذیل این بخش از آیه می‌نویسد: «بعضی گفته‌اند: یعنی تو را بر صراط مستقیم ثابت بدارد، صراطی که سالك خود را به‌سوی بهشت می‌کشاند. بعضی دیگر گفته‌اند، یعنی: تو را در تبلیغ احکام و اجرای حدود به‌سوی صراط مستقیم رهنمون شود».[۱]

همان‌طور که دیده می‌شود طباطبایی دو تفسیر برای این بخش از آیه بیان می‌کند. تفسیر اول او درواقع همان تفسیر اول فخر رازی است، اما تفسیر دومش تفسیری است که آیه را به‌ظاهر کلام معنا می‌کند. شیخ طوسی نیز بر همین سبیلِ ظاهرگرایانه در ذیل این بخش از آیه می‌نویسد: «یعنی تو را به راهی هدایت کند که هرگاه آن را بپیمایی تو را به بهشت رهنمون شود»[۲]. طبری[۳] و طبرسی[۴] نیز تفسیر مشابهی از این بخش از آیه ارائه کرده‌اند.

این تفسیرِ وفادار به‌ظاهر متن، هرچند که از جانب شیخ طوسی، طبرسی و طباطبایی دور از انتظار است، تفسیری است که در غیاب هرگونه قرینه‌ی صارفه، باید از بخش دوم آیه فهمید. تفسیری که تلویحاً اعلام می‌کند پیامبر (ص) بر سبیل هدایت نبوده، و خداوند او را هدایت خواهد کرد.

---

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۱۸، ص ۳۸۵).

[۲] (طوسی (ب)، ج ۹، ص ۳۱۵).

[۳] (طبری (ب)، ج ۲۶، ص ۴۵).

[۴] (طبرسی، (ب)، ج ۲۳، ص ۱۱۰).

## تحریم: ۱

يا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغي مَرْضاتَ أَزْواجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ.
ای پیامبر، چرا چیزی را که خدا بر تو حلال کرده است، به خاطر خشنود ساختن زنانت بر خود حرام می‌کنی؟ و خدا آمرزنده و مهربان است.

این آیه ازآن‌جهت میان آیات درجه یک آورده شده که، فارغ از رجوع به سبب نزول‌ها، خداوند ضمن آن پیامبر (ص) را مورد توبیخ قرار می‌دهد؛ هرچند برای فهمیدن چرایی این توبیخ، باید سراغ اسباب نزول رفت.

برای این آیه اسباب نزول مختلفی ذکرشده. ازجمله آنکه می‌گوید پیامبر (ص) عادت داشت که هر روز صبح بعد از نماز به حجره‌ی تک‌تک زن‌هایش می‌رفت و احوال می‌پرسید. حَفْصه[۱] (یا ام سلمه[۲] یا زینب بنت جحش[۳])، یکی از زنان پیامبر (ص)، مقداری عسل هدیه گرفته بود و در این دیدارها از آن به پیامبر (ص) می‌داد، و به همین خاطر پیامبر (ص) در خانه‌ی او بیشتر توقف می‌کرد. عایشه از این ماوقع ناراحت بود و به همین خاطر تحقیق کرد که چرا پیامبر (ص) در منزل حفصه بیشتر توقف می‌کند. وقتی ماجرای عسل را فهمید، با سایر زن‌های پیامبر (ص) طرحی ریخت تا هنگامی که پیامبر (ص) بعد از منزل حفصه نزد آنان می‌رود، بگویند که

---

[۱] (ابوالفتوح رازی، ج۱۹، ص ۲۸۷).
[۲] (همان، ج۱۹، ص ۲۸۹).
[۳] (همان).

دهان پیامبر (ص) بوی بد می‌دهد، گویی که مغافیر[۱] خرده باشد. زنان چنین می‌کنند و به همین خاطر پیامبر (ص) عسل را بر خود حرام می‌کند که این آیه نازل می‌شود.[۲]

سبب نزول دیگر آن است که باری پیامبر (ص) در خانه‌ی حفصه، با ماریه قبطیه، که کنیز پیامبر (ص) بود، خلوت می‌کند و حفصه از ماجرا باخبر می‌شود و به پیامبر (ص) اعتراض می‌کند که چرا حرمت من را نگاه نداشتی؟ آنگاه پیامبر (ص) ماریه را بر خود حرام می‌کند که این آیه نازل می‌شود.[۳]

سبب نزول سوم این است که زنی، ام شریک نام، خود را به هبه به پیامبر (ص) می‌دهد، اما پیامبر (ص) به خاطر زنانش قبول نمی‌کند، که این آیه نازل می‌شود.[۴]

نکته‌ای که این آیه را در تحقیق حاضر جای می‌دهد، آن است که پیامبر (ص) کاری انجام می‌دهد که مورد رضای خداوند نیست، و به همین خاطر آیه‌ای عتاب‌آمیز[۵] بر وی نازل می‌شود. از این آیه برنمی‌آید که پیامبر (ص) دچار گناه شده، اما این را می‌رساند که خطایی از جانب او سرزده است.

---

[۱] مغافیر جمع مِغفار است، و مغفار شلم مانندی شیرین و گنده بوی که از درخت عشر و رمث و جز آن برمی‌آید و آن را می‌خورند. (دهخدا: ذیل *مغافیر و مغفار*).

[۲] (واحدی، ص ۴۶۰).

[۳] (همان، ص ۴۵۹).

[۴] (ابوالفتوح راز، ج ۱۹، ص ۲۹۱-۲۸۷).

[۵] در اینکه لحن این آیه عتاب‌آمیز است توافق وجود دارد و هم شیخ طوسی و هم طباطبایی به آن اشاره می‌کنند. (طوسی (ب)، ج ۱۰، ص ۴۴) و (طباطبایی (ب)، ج ۱۹، ص ۵۵۲).

شیخ طوسی می‌گوید این عتاب از ناحیه‌ی خداوند به سبب ترک اولی از جانب پیامبر (ص) بوده است[1]. طبرسی نیز می‌گوید این آیه می‌تواند به سبب ترک مستحب از جانب پیامبر (ص) یا به سبب تسلی بخشیدن به وی نازل شده باشد[2].

در نقد شیخ طوسی مجدداً باید این پرسش را مطرح کرد که آیا ترک اولی نوعی از خطا نیست؟ فهم عرفی به ما می‌گوید وقتی میان چند گزینه، کسی بهترین گزینه را انتخاب نکند، دچار خطا شده. این درست همان اتفاقی است که برای پیامبر (ص) افتاده است. همچنین در نقد طبرسی باید پرسید آیا حفظ پیوند با زنان امری مستحب (در مقابل مکروه) است که ترک آن، ترک مستحب باشد؟ آنچه از شرع میدانیم به ما نمی‌گوید که حفظ پیوند با زنان مستحب است، بلکه از میان احکام پنج‌گانه (حرام، مکروه، مباح، مستحب و واجب) به نظر می‌رسد حکم حفظ پیوند با زنان مباح باشد. اما حتی اگر ترک مستحب هم از ناحیه پیامبر (ص) واقع‌شده باشد، ترک مستحب هم مانند ترک اولی نوعی از خطا است؛ یعنی پیامبر (ص) کاری که بهتر بوده را واگذاشته و کاری را انجام داده که از جانب خداوند نکوهیده است.

مطلب دیگری که باید از طبرسی پرسید آن است که آیا تسلی بخشیدن با عتاب ممکن است؟ و اگر برفرض که ممکن باشد، آیا این شیوه‌ی رایج خداوند برای تسلی بخشیدن است؟ با رجوع به آیاتی که در آن‌ها خداوند پیامبران یا دیگران را تسلی می‌بخشد، می‌بینیم که سیاق بیان خداوند تفاوت آشکاری با سیاق عتاب‌آمیز او در آیه‌ی ۱ سوره تحریم دارد. در زیر چند نمونه از این آیات تسلی‌بخش آورده می‌شود:

---

[1] (طوسی (ب)، ج ۱۰، ص ۴۴).

[2] (طبرسی (ب)، ج ۲۵، ص ۱۳۱).

(آل‌عمران: ۱۴۰): إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَ تِلْكَ الْأَيَّامُ نُداوِلُها بَيْنَ النَّاسِ وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَداءَ وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمينَ.

اگر بر شما زخمی رسید، به آن قوم نیز هم چنان زخمی رسیده است. و این روزگار است که هر دم آن را به مراد کسی می‌گردانیم، تا خدا کسانی را که ایمان آورده‌اند بشناسد و از شما گواهان گیرد. و خدا ستمکاران را دوست ندارد.

(یونس: ۶۵): وَ لا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَميعاً هُوَ السَّميعُ الْعَليمُ .

سخن آنان تو را محزون نسازد. عزت به‌تمامی از آن خداوند است. اوست که شنوا و داناست.

(هود: ۳۶): وَ أُوحِيَ إِلى نُوحٍ أَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلاَّ مَنْ قَدْ آمَنَ فَلا تَبْتَئِسْ بِما كانُوا يَفْعَلُونَ.

و به نوح وحی رسید که از قوم تو جز آن گروه که ایمان آورده‌اند، دیگر ایمان نخواهند آورد. از کردار آنان اندوهگین مباش.

(حجر: ۸۸): لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلى ما مَتَّعْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْهُمْ وَ لا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ اخْفِضْ جَناحَكَ لِلْمُؤْمِنينَ.

اگر بعضی از مردان و زنانشان را به چیزی بهره‌ور ساخته‌ایم تو بدان نگاه مکن. و غم آنان را مخور. و در برابر مؤمنان فروتن باش.

(نحل: ۱۲۷): وَ اصْبِرْ وَ ما صَبْرُكَ إِلاَّ بِاللَّهِ وَ لا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لا تَكُ في ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ.

صبر کن، که صبر تو جز به توفیق خدا نیست و بر ایشان محزون مباش و از مکرشان دل‌تنگی منمای.

(نمل: ۷۰): وَ لا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَ لا تَكُنْ في ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ.

بر ایشان [کافران] اندوهگین مباش و از حیله‌ای که می‌اندیشند تنگ‌دل مشو.

(قصص ۷): فَأَلْقيهِ فِي الْيَمِّ وَ لا تَخافي وَ لا تَحْزَني إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَ جاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلينَ.

و به مادر موسی وحی کردیم که: شیرش بده و اگر بر او بیمناك شدی به دریایش بینداز و مترس و غمگین مشو، او را به تو بازمی‌گردانیم و در شمار پیامبرانش می‌آوریم.

همچنین در میان مفسرین طبری معتقد است این آیه به خاطر لغزش پیامبر (ص) نازل شده.[1]

*

با توجه به مطالب فوق، از آیه‌ی ۱ سوره تحریم، چنین برمی‌آید که پیامبر (ص) اگرچه دچار گناه نشده، اما مرتکب خطا شده است.

---

[1] (طبری (ب)، ج ۴، ص ۵۶۴).

## مزمل: ۲۰

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضى وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخَرُونَ يُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

پروردگارت می‌داند که تو و گروهی از آن‌ها که با تو هستند نزديك دو سوم از شب یا نصف یا ثلث آن را به پا می‌خیزند؛ خداوند شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند؛ او می‌داند که شما نمی‌توانید مقدار آن را (به دقّت) اندازه‌گیری کنید (برای عبادت کردن)، پس شما را بخشید؛ اکنون آنچه برای شما میسّر است قرآن بخوانید او می‌داند به‌زودی گروهی از شما بیمار می‌شوند، و گروهی دیگر برای به دست آوردن فضل الهی (و کسب روزی) به سفر می‌روند، و گروهی دیگر در راه خدا جهاد می‌کنند (و از تلاوت قرآن بازمی‌مانند)، پس به‌اندازه‌ای که برای شما ممکن است از آن تلاوت کنید و نماز را برپا دارید و زکات بپردازید و به خدا «قرض‌الحسنه» دهید [در راه او انفاق نمایید] و (بدانید) آنچه را از کارهای نيك برای خود از پیش می‌فرستید نزد خدا به بهترین وجه و بزرگ‌ترین پاداش خواهید یافت؛ و از خدا آمرزش بطلبید که خداوند آمرزنده و مهربان است.

این آیه که راجع به عبادت شبانگاهی پیامبر اسلام (ص) و یاران اوست، دو نکته‌ی قابل‌توجه برای تحقیق حاضر دارد؛ یکی استفاده از عبارت «فَتابَ» و دیگری فرمان به آمرزش‌خواهی با گفتن «اسْتَغْفِرُوا» است. آنچه این آیه را جالب‌توجه می‌کند

آن است که در ابتدای آیه، مخاطب پیامبر اسلام (ص) است و سپس گروهی از مؤمنین نیز در موضوع آیه وارد می‌شوند، اما در تمام ادامه‌ی آیه تمایزی میان پیامبر اسلام (ص) و سایر مؤمنین گذاشته نشده است. به همین خاطر، دو عبارت موردتوجه ما، یعنی «فَتابَ» و «اسْتَغْفِرُوا» هم پیامبر (ص) و هم دیگر مؤمنان موردنظر آیه را شامل می‌شود. بااین‌حال هیچ‌کدام از مفسرینی که بررسی کرده‌ایم به این نکته توجه نکرده‌اند و خصوصاً در مورد «اسْتَغْفِرُوا» چنان رفتار می‌کنند که گویی منظور این آیه صرفاً مؤمنین است، نه پیامبر اسلام (ص).

بلخی در تفسیرش ذیل این آیه، در معنای «وَ اسْتَغْفِرُوا» می‌نویسد: «وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ من الذنوب»[۱]، یعنی «از خدا برای گناهانتان آمرزش بخواهید». طبری می‌نویسد: «وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ یقول تعالی ذکره: و سلوا الله غفران ذنوبکم یصفح لکم عنها»[۲]، یعنی «وستغفروا الله، خداوند می‌گوید: از خدا بخشش گناهانتان را بخواهید تا بر شما ببخشید». همچنین شیخ طوسی می‌نویسد: «ثم قال وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ علی معاصیکم معاشر المکلفین»[۳]، یعنی «سپس می‌گوید وستغفروا الله از معصیت‌هایتان، ای جماعت مکلفین». فخر رازی هم که جزو دقیق‌ترین مفسرین قرآن است، در این موضع فراموش کرده است که دستور به استغفار، پیامبر (ص) را هم در بر می‌گیرد و می‌نویسد: «وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ لذنوبکم و التقصیرات الصادرة منکم خاصة في قیام اللیل إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ لذنوب المؤمنین»[۴]، یعنی «از خدا آمرزش بخواهید به خاطر گناهان

---

[۱] (بلخی، ج ۴، ص ۴۷۹).
[۲] (طبری (ب)، ج ۲۹، ص ۸۹).
[۳] (طوسی (ب)، ج ۱۰، ص ۱۷۰).
[۴] (فخر رازی، ج ۳۰، ص ۶۹۵).

و تقصیراتتان، خصوصاً در برخاستن شبانه، که خداوند بر گناهان مؤمنان بخشنده است».

دشوار نیست حدس این مطلب که اگر شیخ طوسی و فخر رازی توجه می‌کردند که در این آیه پیامبر (ص) نیز طرف حساب حکم به استغفار است، آنگاه در معنای استغفار چیز دیگری نوشته و مانند آیات دیگر از معنای ظاهر آیه عدول می‌کردند. اما ازقضا این آیه به‌خوبی نشان می‌دهد که آنچه باعث می‌شود تا قائلین به عصمت در مورد آیات دیگر دست به تفسیر برده و سعی کنند گناه را از پیامبران دور کنند، نه دلالت معنایی آیات، بلکه پیش‌فرض کلامی عصمت است.

نکته‌ی دیگر در باب این آیه، استفاده از عبارت «فَتابَ» است. عمدتاً مفسرین این عبارت را ناظر بر تخفیفی می‌دانند که خداوند در عبادت کردن به بندگانش داده است. طبرسی می‌نویسد: «بیشتر مفسرین گفتند فتاب علیکم یعنی پس تخفیف داد بر شما»[۱]. فیض کاشانی نیز در تعبیری مشابه می‌نویسد: «فتاب علیکم، با رخصت دادن به ترک امری که برایتان [انجامش] مقدر شده بود، و رفع کردن آثار آن»[۲]. طباطبایی نیز در این باب قول مشابهی دارد و می‌گوید: «به رحمت الهیه‌اش به‌طرف شما توجه و رجوع کرد و تکلیف شما را در این باب تخفیف داد».[۳]

در نقد تفاسیری که درمورد «فتاب» انجام شده، دو مطلب را می‌توان بیان کرد: ۱- بسامدسنجی این لغت در قرآن به ما نشان می‌دهد که «تاب» و کلمات هم‌ریشه‌ی آن، عموماً در معانی ناظر به انجام گناه یا خطا استفاده شده‌اند[۴]. لذا

---

[۱] (طبرسی (ب)، ج ۲۶، ص ۳۸ و ۳۹).
[۲] (فیض کاشانی (الف)، ج ۵، ص ۲۴۳).
[۳] (طباطبایی (ب)، ج ۲۰، ص ۱۱۷).
[۴] به ضمیمه‌ی شماره‌ی ۷ مراجعه شود.

برای عدول از این معنا باید قرینه‌ی مناسبی ذکر شود، که مفسرین فوق در ارائه‌ی چنین قرینه‌ای ساکت‌اند.

۲- اگر تفسیر کسی مانند طباطبایی را بپذیریم که می‌گوید: «به رحمت الهیه‌اش به‌طرف شما توجه و رجوع کرد»، آنگاه این پرسش پیش می‌آید که مگر نه آنکه رحمت خداوند بر تمام امور گسترده است («وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»[1])؟ و مگر نه اینکه تا بنده کاری نکند، خداوند بنده را ازنظر رحمتش دور نمی‌گرداند؟ حال معنی رجوع خداوند با رحمت الهیه چیست؟ آیا به این معنا نیست که زمانی خداوند نظر رحمتش را از بنده گرفته یا رحمتش را در حق او کاهش داده است، آنگاه دوباره با نظر رحمت کامل خود به بنده‌اش رجوع می‌کند؟ اگر غیراز این باشد، معنای رجوع کردن چه می‌تواند باشد؟ اگر منظور از «رجوع کردن» خدا به بنده، «ادامه یافتن» نظر رحمت باشد، در چنین حالتی استفاده از لفظ «تاب»، یعنی «رجوع کرد» بسیار غیردقیق خواهد بود چراکه از معنای اصلی «رجوع کردن» بسیار فاصله دارد، و چنین استفاده‌ای از خداوند دور است. پس رجوع را باید به معنای اصلی آن، یعنی «بازگشتن به‌سوی» فهمید، و بازگشتن متضمن این است که زمانی دوری و مفارقتی صورت گرفته باشد. چنین دوری کردنی از جانب خداوند نه به‌واسطه‌ی نقص در رحمت او، بلکه به‌واسطه‌ی فعلی است که از بنده سر میزند که شایسته‌ی روی گرداندن خداوند از اوست، و فعلی که موجب روی گرداندن خداوند از بنده شود، تنها می‌تواند فعلی مذموم از جنس گناه (یا خطا) باشد. لذا استفاده از فعل «تاب» در این آیه، به معنای «رجوع کرد» متضمن انجام فعلی مذموم از جانب کسانی است که خداوند به‌سوی آن‌ها رجوع می‌کند.

---

[1] (اعراف: ۱۵۶).



آیه‌ای که در اینجا بررسی شد، اگرچه ازنظر قوت مشابه دیگر آیات درجه یک نیست، اما دلالت‌های خاص خودش را دارد؛ و اگرچه نه به‌صراحت آیات درجه یک دیگر، اما به شکلی غیرمستقیم‌تر بر معنای همان آیات، یعنی گناهکاری (یا خطاکاری) پیامبر (ص) دلالت دارد. شاید مهم‌ترین نکته‌ی این آیه و تفاسیر ناظر بر آن این باشد که دیدیم مفسرین قائل به آموزه‌ی عصمت به دلیل تشخیص ندادن این نکته که پیامبر (ص) و مؤمنان توأمان موضوع این آیه هستند، استغفار را ناظر بر گناه دانسته‌اند، که این نکته نشان می‌دهد اگر جایی ضرورت‌های کلامیِ مفسرین را مقید نسازد، آن‌ها معنای ظاهر استغفار را ناظر بر ذنب می‌دانند و همان معنای ظاهر را هم ملاک تفسیر خود قرار می‌دهند.

# ضحی: ۷

وَ وَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدی.
آیا تو را گم‌گشته نیافت و هدایتت کرد؟

برای فهم بهتر این آیه، و درک زمینه‌ی سخن به آیات قبل از آن نظری می‌افکنیم:

(ضحی: ۷-۱): وَ الضُّحی (۱) وَ اللَّيْلِ إِذا سَجی (۲) ما وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَ ما قَلی (۳) وَ لَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولی (۴) وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضی (۵) أَ لَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوی (۶) وَ وَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدی (۷) وَ وَجَدَكَ عائِلاً فَأَغْنی (۸)

سوگند به آغاز روز، (۱) و سوگند به شب چون آرام و در خود شود، (۲) که پروردگارت تو را ترك نکرده و بر تو خشم نگرفته است. (۳) هرآینه آخرت برای تو بهتر از دنیاست. (۴) به‌زودی پروردگارت تو را عطا خواهد داد تا خشنود شوی. (۵) آیا تو را یتیم نیافت و پناهت داد؟ (۶) آیا تو را گم‌گشته نیافت و هدایتت کرد؟ (۷) آیا تو را درویش نیافت و توانگرت گردانید؟ (۸)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این آیه روی سخن خداوند با شخص پیامبر (ص) است و مطالبی راجع به وی بیان می‌کند. ازجمله‌ی این مطالب آیه‌ی هفتم است که محل مناقشه‌ی ماست. آنچه این آیه را چالش‌برانگیز می‌کند، استفاده از وصف «ضال» برای پیامبر (ص) است. این‌که ضال دقیقاً چه معنایی دارد، تعیین‌کننده‌ی معنی و دلالت کل آیه است. تلاش مدافعین عصمت در ارائه معنایی برای این لغت است که دلالت بر گمراهی پیامبر (ص) از سبیل حق نداشته باشد.

شیخ طوسی پنج تفسیر ممکن برای «ضال» ذکر می‌کند:

۱- اینکه حق را نمی‌شناختی؛

۲- تو را ضال یافت از آنچه از نبوت و شریعت اکنون بر آن هستی، و به آن هدایتت کرد.

۳- یکی بودی از قوم گمراهان؛

۴- «ضال» به معنای «مضلول» و دارای معنای مفعولی است؛ یعنی کسی که دیگران از او غافل‌اند. پس خداوند در این آیه می‌فرماید که تو را کسی یافتیم که دیگران از تو غافل بودند، آنگاه آن‌ها را به پذیرش نبوت تو هدایت کردیم؛

۵- پیامبر (ص) در راه مدینه هنگام توقف برای نماز، راه را گم کرده و خداوند او را راهنمایی می‌کند. شیخ طوسی برای دفع نقدهای احتمالی می‌گوید اگر گفته شود که این سوره مکی است (و پیش از هجرت به مدینه نازل شده)، خواهیم گفت که این سوره بشارتی است برای آینده.[1]

طبرسی هم در تفسیر این آیه چند وجه را ذکر می‌کند:

۱- خداوند پیامبر (ص) را گمراه از نبوت و شریعت یافت (این وجه را به حسن و ضحاك و جبائي نسبت می‌دهد)؛

۲- خداوند پیامبر (ص) را گمراه از راه‌های تحصیل معاش یافت (این وجه را به ابی مسلم نسبت می‌دهد)؛

۳- خداوند پیامبر (ص) را گمراه از حق یافت؛

۴- خداوند پیامبر (ص) را در کودکی گم‌شده در دره‌های مکه یافت، سپس او را به عبدالمطلب رساند (این قول را به ابن عباس نسبت می‌دهد)؛

---

[1] (طوسی (ب)، ج ۱۰، ص ۳۶۹).

۵- وجه پنجم هم مشابه وجه چهارم به گم شدن و پیدا شدن پیامبر (ص) در طفولیت اشاره دارد (این داستان را بنابر روایتی از کعب الاحبار نقل می‌کند)؛
۶- یک‌بار که پیامبر (ص) سوار بر شتر بود، در تاریکی شب شیطان مهار شتر را گرفته، پیامبر (ص) را از مسیر خارج می‌کند. آنگاه جبرئیل آمده و پس از راندن شیطان پیامبر (ص) را به مسیر بازمی‌گرداند.
۷- خداوند پیامبر (ص) را در میان قوم گمنام یافت، پس قوم را به شناخت او هدایت کرد.[۱]

در بین تفاسیر فوق، سه تفسیر اول شیخ طوسی و وجه سوم طبرسی، ناظر بر گمراهی پیامبر (ص) هستند[۲]، که این مطلب به‌نوبه‌ی خود جالب‌توجه است که این اشخاص چنین تفاسیری را پیش می‌نهند. وجه چهارم شیخ طوسی بدون قرینه و توضیح آورده شده و چیزی بیش از یک حدس غریب نیست. وجه پنجم شیخ طوسی هم با سیاق سوره و آیات قبلی که همگی ناظر بر زمان گذشته هستند نمی‌خواند. ضمن اینکه شیخ طوسی نمی‌گوید به کدام قرینه ما مجاز هستیم که فعل با زمان گذشته را به آینده معنی کنیم. وجه هفتم طبرسی هم بدون قرینه است. راجع به وجه اول طبرسی هم در ادامه صحبت خواهیم کرد.

فخر رازی ذیل این تفسیر می‌نویسد: «بدان که بعضی گفته‌اند پیامبر (ص) در ابتدا کافر بود، سپس خداوند او را هدایت کرده، نبی قرار داد. کلبی می‌گوید: وَجَدَكَ ضَالًّا یعنی، [تو را] کافری در قوم گمراهان [یافت] و به توحید هدایتت کرد، و

---

[۱] (طبرسی (ب)، ج ۲۷، ص ۱۴۵-۱۴۳).

[۲] وجه دوم شیخ طوسی با وجه اول طبرسی متفاوت است. وجه دوم شیخ طوسی به‌واسطه‌ی اشاره به هدایت شدن ناظر بر گمراهی است، درحالی‌که تفسیر اول طبرسی را می‌توان سازگار با عصمت دانست.

سدی می‌گوید: [محمد (ص)] چهل سال بر دین قوم خود بود، و مجاهد می‌گوید: تو را ضال از هدایت دین یافت».[۱]

دیده می‌شود که طبق کلام فخر رازی این آیه نزد برخی از مفسرین اولیه حمل بر گمراهی از حق و حتی کفر پیامبر (ص) شده است.

تفسیر آخری که در اینجا می‌آوریم تفسیر طباطبایی است. طباطبایی ذیل این آیه می‌گوید:

«وَ وَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدى مراد از «ضلال» در اینجا گمراهی نیست بلکه مراد عدم هدایت است، و منظور از هدایت نداشتن رسول خدا (ص)، حال خود آن جناب است، و یا صرف‌نظر از هدایت الهی می‌خواهد بفرماید اگر هدایت خدا نباشد تو و هیچ انسانی دیگر از پیش خود هدایت ندارید مگر به‌وسیله‌ی خدای سبحان، پس رسول خدا (ص) هم نفس شریفش با قطع‌نظر از هدایت خدا ضاله و بی‌راه بود، هرچند که هیچ روزی از هدایت الهی جدا نبوده و از لحظه‌ای که خلق شده بود ملازم با آن بود».[۲]

درباره این تفسیر باید گفت که بار کردن چنین معنایی بر این آیه غریب و دور از ذهن است. اینکه خداوند بگوید «آیا ما تو را ضال نیافتیم، پس هدایت نکردیم؟» و کسی آن را به معنای «اگر هدایت خدا نباشد تو از پیش خودت هدایت نداری» بگیرد عجیب است و بار اثبات اینکه چگونه این دو بیان قابل تطابق بر یکدیگر هستند، بر عهده‌ی طباطبایی است، که البته او چنین کاری را انجام نداده است.

---

[۱] (فخر رازی، ج ۳۱، ص ۱۹۷).

[۲] (طباطبایی (ب)، ج ۲۰، ص ۵۲۳).

نکته قابل‌توجه در مورد این آیه آن است که سوره‌ی ضحی در ابتدای کار رسالت پیامبر (ص) نازل شده[1]؛ این به آن معنا است که این سوره زمانی نازل شده است که اسلام هنوز صورت متأخر خود در زمان حیات پیامبر (ص) در مدینه را نیافته، و عملاً چیزی بیش از آموزه‌های اصلی اسلام (توحید، معاد و...) نبوده است. به‌این‌ترتیب، کسی که در آن مقطع زمانی گفته شده که پیش‌تر از اسلام گمراه بوده، درواقع پیش‌تر از آموزه‌های اصلی اسلام گمراه بوده است. به عبارتی، کلام کلبی که گفته پیامبر (ص) کافر بوده، اما بعد به اسلام هدایت‌شده، می‌تواند درست باشد. لذا قول اول طبرسی، که میگوید «خداوند پیامبر (ص) را گمراه از نبوت و شریعت یافت»، عملاً دلالت بر گمراهی پیامبر از طریق حق دارد.

از میان اقوال مطرح شده در بالا، تنها چند قول طبرسی ناظر بر گم شدن پیامبر در مکه و گمراهی از طریق معاش میتوانند بدیل تفسیری برای گمراه دانستن پیامبر از طریق حق و به نوعی دفاعیه ای از آموزه‌ی عصمت دانسته شوند. حال با توجه به اینکه، آیات قبل و بعد از آیه‌ی ۷، ناظر بر امور کلی هستند، نه یک واقعه جزئی، و همچنین با توجه به کم اهمیت بودن حادثه گم شدن در اطراف مکه و ذکر ضیغ معیشت در آیه‌ی ۸، به نظر میرسد که بدیل دیگر، یعنی گمراه بودن از طریق حق تفسیر قابل قبول تری است. علاوه بر اینکه شواهدی هم در تأیید بر آیین بت‌پرستی بودن پیامبر (ص) پیش از اسلام، یا لااقل دور نبودن او از این آیین در برخی کتب ثبت شده است. هشام کلبی در *تنکیس الاصنام* می‌نویسد:

---

[1] ضحی ۱۱ امین سوره‌ی قرآن است که نازل شده. (معرفت، ص ۹۰).

«چنین به ما رسیده است که پیامبر خدای (ص) روزی «عزی» را یاد کرد و فرمود آن هنگام که به دین خویشانم بودم، گوسفندی سرخاسفید برایش هدیه بردم».[۱]

این روایت، هرچند که سلسله سند آن بیان نشده، در یکی از قدیمی‌ترین کتب تاریخ آمده و به‌وضوح بیانی است در تأیید بت‌پرستی محمد (ص) پیش از اسلام.

در روایتی دیگر، ابن سعد ماجرای حضور پیامبر (ص) در آیین پرستش بتان را چنین می‌آورد:

«در بوانه بتی بود که قریش برای بزرگداشت آن می‌رفتند و برای آن قربانی می‌بردند و سرهای خود را می‌تراشیدند و عبادت می‌کردند و یک روز تا شب در آنجا می‌ماندند و این کار در هر سال یک روز صورت می‌گرفت. گوید، ابوطالب نیز با قوم خود آنجا حاضر می‌شد و اصرار می‌کرد که پیامبر(ص) هم در آن عید با ایشان همراهی کند و آن حضرت نمی‌پذیرفت و من دیدم که ابوطالب ازاین‌جهت بر او خشم گرفت و دیدم عمه‌های پیامبر (ص) هم بر او خشم گرفتند و به‌شدت خشمگین شدند و می‌گفتند ما بر تو می‌ترسیم زیرا از خدایان ما دوري می‌کنی. و می‌گفتند: ای محمد چه می‌شود که در این عید قوم خود شرکت کنی و زبان جمعی را بر سر ما دراز نکنی. ام ایمن گوید، آن‌ها آن‌قدر اصرار کردند که پیامبر (ص) نیز همراه قوم رفت و چند روزی نبود و بعد ترسان و ناراحت پیش ما آمد. عمه‌هایش گفتند: چه پیش‌آمده است؟ فرمود: می‌ترسم گرفتار اختلال حواس شده باشم. گفتند: خداوند بااین‌همه صفات خیر که در تو وجود دارد شیطان و دیو را بر تو

---

[۱] (ابن کلبی، ص ۱۱۵). جالب اینجاست که هشام کلبی شخصیتی شیعی دانسته شده است. ن. ک: (شفیعی، ۱۸۱). نجاشی روایتی از وی نقل می‌کند که می‌گوید: «سخت بیمار شدم و دانشم را فراموش کردم. نزد جعفر بن محمد [امام ششم شیعیان] نشستم و او دانش را در کاسه‌ای به من نوشاند، پس دانش به من بازگشت». (نجاشی، ص ۴۳۴).

چیره نخواهد کرد، مگر چه دیده‌ای؟ فرمود: به هر بتی که نزدیک می‌شدم مردی بلندقامت و سپید چهره به من فریاد می‌زد که ای محمد برگرد و به آن دست مزن. ام ایمن می‌گوید: پیش از آنکه عید سال بعد برسد آن حضرت به پیامبری مبعوث شد».[1]

اگرچه در این ماجرا ابتدا پیامبر (ص) از شرکت در آیین مشرکین امتناع کرده، اما درنهایت به شرکت در آن تن می‌دهد که این نشان‌دهنده تساهل پیامبر (ص) نسبت به پرستش بتان است.

این دو شاهد (و شاهدهای دیگری که شاید وجود داشته باشند) گرچه در اقلیت بوده، و شواهد خلاف آن‌ها نیز وجود دارد، نشان‌دهنده‌ی این هستند که لااقل در ذهن مسلمین قرون اولیه، اینکه پیامبر (ص) پیش از نبوت به آیین بت‌پرستی بوده باشد امری ناممکن بنظر نمیرسیده. و اصلاً چرا باید تمایل به بت‌پرستی برای کسی که در بستر شرک بالیده امری عجیب و غیرقابل‌قبول باشد؟ شواهدی هست که نشان می‌دهد ابوطالب، عبدالمطلب و اجداد پیامبر (ص)، قصی بن کلاب و عبدمناف بن قصی، بر آیین زمانه‌ی خود بوده‌اند[2]. لذا اینکه پیامبر (ص) که در

---

[1] (ابن سعد، ج ۱، ص ۱۵۴).

[2] در شرک ابوطالب، لااقل تا زمانی که به بستر مرگ افتاد، شواهد تاریخی متعددی هست. (علاوه بر داستان بالا از قول ابن سعد) من‌باب نمونه، یکی از آن‌ها روایتی است که ابن هشام نقل می‌کند: «روزی [ابوطالب] در حال نماز به آنان [پیامبر (ص) و فرزندش علی] برخورد و به رسول خدا (ص) فرمود: ای برادرزاده، این چه آیینی است که تو را به آن پایبند می‌بینم؟ فرمود: عمو جان، این دین خداوند و فرشتگان و آیین رسولان او، همان آیین نیای ما ابراهیم است... اما تو، عمو جان، از هر کس دیگری سزاوارتری که دعوت مرا به این دین بپذیری و در راه آن به من یاری رسانی. ابوطالب در پاسخ گفت: ای برادرزاده، من نمی‌توانم دین پدران خویش و آیینی را که بر آن

خاندانی بت‌پرست بالیده پیش از نبوت مشرک بوده باشد، امر غریبی نبوده، بلکه محتمل است.

*

با توجه به آنچه در بالا آمد، می‌توان گفت که این آیه به احتمال بیشتر بر گمراهی پیامبر اسلام (ص) و درنتیجه عدم عصمت وی پیش از نبوت دلالت دارد.

---

بوده‌اند رها کنم، اما سوگند به خداوند، تا زمانی که من زنده باشم هرگز نمی‌گذارم گزندی به تو رسد». (ابن هشام، ج ۱، ص ٣٣٤). در باب بر آیین بت‌پرستی بودن عبدالمطلب هم می‌توان به ماجرای قرعه زدن او با تیرهای قرعه نزد هُبل در ماجرای قربانی کردن عبدالله، پسر خود و پدر پیامبر (ص)، اشاره کرد. عبدالعزیز سالم این ماجرا را چنین نقل می‌کند: «اما هبل بزرگ‌ترین بت قریش... بود.... مردم در مشکلات شخصی خود نظیر ازدواج، ولادت، سفر، و کار از آن اذن و اجازه می‌طلبیدند و با تیرهای قمار در پیش آن تفأل می‌زدند و داوری می‌طلبیدند و هرچه بیرون می‌آمد بدان عمل می‌کردند و کار را خاتمه یافته به‌حساب می‌آوردند. عبدالمطلب برای پسرش عبدالله در نزد آن بت قرعه زد». (سالم، ص ٣٨٠). علاوه بر این، عبدالمطلب نام یکی از فرزندان خود (=ابولهب) را عبدالعزی نهاد، و عزی نام یکی از بت‌های مشهور عرب بود. در باب بت‌پرستی جد اعلای پیامبر (ص)، قصی بن کلاب، نیز می‌توان به نام‌گذاری فرزندانش به نام‌های *عبدمناف*، *عبدالعزی* و *عبدالدار* اشاره کرد؛ و *مناف*، *عزی* و *دار*، هر سه نام بت‌هایی است که پیش از اسلام پرستیده می‌شدند. ن.ک: (ابن کلبی، ص ١١٤، ١٢٧) و (زکی پاشا، ص ١٦٤). همچنین عبدمناف، یکی از فرزندانش را *عبدالشمس* نام‌گذاری کرد، که شمس هم نام یکی از بتان پیش از اسلام است. ن.ک: (همان، ص ١٦٧).

# نصر: ۳

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كانَ تَوَّاباً.

پس به ستایش پروردگارت تسبیح گوی و از او آمرزش بخواه، که او توبه‌پذیر است.

آیه‌ی ۳ سوره‌ی نصر یکی دیگر از مواردی است که در آن خداوند به پیامبر (ص) دستور به آمرزش‌خواهی می‌دهد. در اینجا هم مانند آیات مشابه، برخی مفسرین که به آموزه‌ی عصمت معتقد نیستند، معنای ظاهری را ملاک فهم آیه قرار داده‌اند؛ مانند بلخی، که استغفار را از ذنوب می‌داند[1]. و برخی مفسران دیگر که قائل به آموزه‌ی کلامی عصمت هستند، برای پیراستن پیامبر اسلام (ص) از اتهام گناه، در تأویل این آیه دست به تفسیرهای ظاهرگریز زده‌اند.

شیخ طوسی ذیل این آیه می‌گوید اگرچه در اینجا خطاب به پیامبر (ص) بوده، اما مراد امت است؛ یعنی قرار است استغفار پیامبر (ص) آموزشی باشد برای امت تا شیوه‌ی استغفار بدانند.[2]

نقد وارده بر این سخن آن است که اولاً، شیخ طوسی بدون ذکر شاهد و قرینه از معنای ظاهر آیه که پیامبر (ص) را منظور نظر دارد عدول می‌کند. ثانیاً، روایات متعددی در رابطه با این آیه وارد شده که نشان می‌دهد پیامبر (ص) خود را مخاطب این آیه می‌دانسته. در روایات از قول عایشه، ام سلمه و عبدالله بن مسعود نقل شده است که پیامبر (ص) بعد از نزول این آیه بسیار استغفار می‌کرد و در جواب پرسش

---

[1] (بلخی، ج ۴، ص ۹۰۵).

[2] (طوسی (ب)، ج ۱۰، ص ۴۲۵).

عایشه از علت کثرت استغفار، می‌گوید خداوند به او چنین دستور داده و به سوره نصر اشاره می‌کند.[۱]

طبرسی ذیل این آیه می‌نویسد که استغفار در اینجا در مقام تسبیح است. چراکه «استغفار گاهی در موقع یاد معصیت و گناه است به آنچه منافی اصرار به آن است و گاهی بر صورت تسبیح و انقطاع به‌سوی خدای عزّ و جل».[۲]

هرچند که کلام طبرسی با آنچه در میان مردم معروف است موافقت دارد، و مردم در بسیاری مواقع به‌منظور تسبیح خداوند استغفار می‌کنند، اما باید توجه داشت که این استغفار مردم عادی به‌هیچ‌وجه از معنای طلب آمرزش تهی نیست و فرد استغفار کننده همواره آمرزش گناهانش را هم در نظر دارد، هرچند که ممکن است با اعتراف به گناهکاری قصد شکستن نفس و تقرب به درگاه الهی را داشته باشد. اساساً اگر واقعاً منظور کسی از استغفار آمرزش گناه نباشد، بیان او از معنا تهی شده و قابل‌فهم نیست؛ یعنی معنا ندارد که فرد استغفار کند درحالی‌که گناهی نداشته، و صرفاً بخواهد به این وسیله به‌نوعی خداوند را ستایش یا نیایش کند، آن‌هم در شرایطی که اذکار فراوان دیگری برای ستایش خداوند وجود دارد. چنین فعلی مثل آن است که کسی از خدا بخواهد «خدایا! مرا در سفر پیش رو سلامت بدار»، حال‌آنکه اصلاً قصد سفر نداشته باشد و صرفاً بخواهد با این بیان قدرت خدا را در حفاظت از بندگان به‌رسمیت شناخته و او را ستایش کند. آیا چنین دعایی وقتی فرد اساساً نیت سفر نداشته باشد معنادار خواهد بود؟ آیا می‌توان چنین دعایی را این‌گونه

---

[۱] (ابوالفتوح رازی ، ج ۲۰، ص ۴۵۲). در صافی این پرسش از قول ام سلمه آمده است: (فیض کاشانی (الف)، ج ۵، ص ۳۸۷).

[۲] (طبرسی (ب)، ج ۲۷، ص ۳۲۸).

توجیه کرد که مقصود از آن نوعی پرستش و نیایش خداوند است؟ البته که پاسخ منفی است.

علاوه بر این، وقتی بنده‌ای رأساً اقدام به استغفار می کند، با زمانی که از جانب خداوند به آن امر شده باشد بسیار متفاوت است. دلیلی ندارد که خداوند از میان تمام تسبیح‌های موجود از پیامبرش (ص) بخواهد که به‌وسیله‌ی استغفار او را ستایش کند. ضمن اینکه ادامه‌ی آیه که می گوید «إِنَّهُ کانَ تَوَّاباً» و توبه‌پذیری خداوند را یادآور می‌شود، نشان می‌دهد که بحث آیه استغفار از گناه به معنای واقعی کلمه است.

فیض کاشانی در تفسیر این آیه می‌نویسد منظور آیه این است که: «واستغفره و به او استغفار نما تا نفس خود را کوچک‌تر نمایی یا به علت هضم نفس امت خویش».[1]

این تفسیر هم من عندی است و فیض کاشانی مبنا، شاهد یا قرینه‌ای برای آن ارائه نمی‌دهد. لذا قابل‌قبول نیست.

طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «دستورش داد که از این به بعد که فراغتت بیشتر است، به یاد جلال خدا – که تسبیح او است – و جمالش – که حمد او است و نقص و حاجت خودش، که استغفار است – بپردازد، و معنای استغفار در مثل رسول خدا (ص) که آمرزیده هست، درخواست ادامه مغفرت است، چون احتیاج به مغفرت ازنظر بقاء عیناً مثل احتیاج به حدوث مغفرت است، (دقت فرمایید). و این استغفار از ناحیه‌ی آن جناب تکمیل شکرگزاری است».[2]

---

[1] (فیض کاشانی (ب)، ج ۶، ص ۵۸۶).

[2] (طباطبایی (ب)، ج ۲۰، ص ۶۵۳).

از این کلام طباطبایی دو معنا برای استغفار استفاده می‌شود: ۱- استغفار به معنای یاد کردن از نقص و حاجت بنده در برابر پروردگار، ۲- استغفار به معنای ادامه مغفرت. از این دو کلام که طباطبایی تمایز مشخصی میان آن‌ها نگذاشته و پشت هم می‌آورد، در مورد وجه اول، جدای از اینکه طباطبایی توضیح نمی‌دهد که این معنا را از کجا گرفته، باید گفت چگونه استغفار می‌تواند صرفاً بیان نقص و حاجت باشد؟ البته کسی که استغفار می‌کند به‌نوعی ابراز نقص و حاجت هم می‌کند، اما به نقص خود اعتراف می‌کند که نتوانسته از گناه یا خطا دور بماند، و حاجت خود برای بخشش را به نزد خداوند می‌برد. پس اعتراف به نقص و حاجتمندی در استغفار، از مجرای اعتراف به گناه می‌گذرد. وجه دوم هم ابهام خودش را دارد. معلوم نیست اینکه بگوییم استغفار طلب ادامه مغفرت است، چگونه معنای استغفار را از گناه جدا می‌کند. درواقع طلب کردن ادامه‌ی مغفرت نه‌تنها گناه‌کاری را رفع نمی‌کند، بلکه نشان‌دهنده‌ی آن است که گناهکاری فرایندی ادامه‌دار است که برای آن نیازمند استمرار بخشایش هستیم. ضمناً ادامه‌ی آیه که می‌گوید خداوند توبه‌پذیر است، نشان می‌دهد که این آیه از چه چیزی صحبت می‌کند.

*

از بیانات فوق، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آیه‌ی ۳ سوره‌ی نصر دلالت بر گناه یا گناهانی دارد که پیامبر (ص) انجام داده و خداوند از او می‌خواهد که از آن استغفار کند.

# آیات درجه دو

آیات درجه دو، آیاتی هستند که محتوای آن‌ها ناظر بر وقوع گناه یا خطا از جانب فردی از پیامبران، غیر از پیامبر اسلام (ص)، است.

## اعراف: ۱۵۱

قالَ رَبِّ اغْفِرْ لي وَ لِأَخي وَ أَدْخِلْنا في رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمينَ.
گفت: ای پروردگار من، مرا و برادرم را بیامرز و ما را در رحمت خویش داخل کن که تو مهربان‌ترین مهربانانی.

این آیه که از قول موسی (ع) است، مربوط به زمانی است که او برای وعده‌ی الهی به کوه طور رفت، و هنگامی که از میعادگاه بازگشت، قومش را دید که به پرستش گوساله روی آورده‌اند. موسی (ع) عصبانی شده، به سراغ برادرش هارون می‌رود که در هنگام رفتن به میعادگاه به‌جای خود نشانده بود و او را توبیخ می‌کند.
در آیه‌ی ۱۵۰ اعراف می‌خوانیم:
(اعراف: ۱۵۰): وَ لَمَّا رَجَعَ مُوسى إِلى قَوْمِهِ غَضْبانَ أَسِفاً قالَ بِئْسَما خَلَفْتُمُوني مِنْ بَعْدي أَ عَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَ أَلْقَى الْأَلْواحَ وَ أَخَذَ بِرَأْسِ أَخيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُوني وَ كادُوا يَقْتُلُونَني فَلا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْداءَ وَ لا تَجْعَلْني مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمين.

چون موسی خشمگین و اندوهناك نزد قوم خود بازگشت، گفت: در غیبت من چه بد جانشینانی بودید. چرا بر فرمان پروردگار خود پیشی گرفتید؟ و الواح را بر زمین افکند، و موی برادرش را گرفت و به‌سوی خود کشید. هارون گفت: ای پسر مادرم، این قوم مرا زبون یافتند و نزدیك بود که مرا بکشند، مرا دشمن‌کام مکن و در شمار ستمکاران میاور.

آنگاه موسی (ع) آیه‌ی ۱۵۱ را خطاب به خداوند بر زبان می‌آورد. همان‌طور که دیده می‌شود در این آیه موسی (ع) برای خود و برادرش از خداوند طلب آمرزش می‌کند. در تفسیر این آیه اقوال مختلفی آمده که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

شیخ طوسی برای استغفار موسی (ع) دو وجه را ذکر می‌کند؛ اول به‌ناحق توبیخ کردن هارون، دوم به خاطر انقطاع از خداوند.[۱]

وجه اول نمی‌تواند درست باشد، چون موسی (ع) برای هارون هم طلب بخشش می‌کند. ضمن اینکه این تفسیر مبین انجام گناه توسط موسی (ع) است؛ چراکه توبیخ ناحق قسمی از گناه است. وجه دوم هم پذیرفتنی نیست؛ چراکه مرجحی برای این تفسیر ذکر نشده. ضمن اینکه، همان‌طور که در موارد دیگر هم گفتیم، اگر انقطاع را به معنای سلب توجه از خداوند بگیریم، آنگاه این فعل اگر نه گناه، لااقل خطا است؛ چراکه اگر انسان می‌تواند توجهش را معطوف به خداوند کرده آنگاه در انجام این کار کوتاهی کند، حداقل دچار خطا شده است. پس توسل به انقطاع، نمی‌تواند دامن عصمت انبیاء را تماماً پاک کند.

---

[۱] (طوسی (ب)، ج ۴، ص ۵۴۹).

طبرسی در *مجمع البیان* از قول جبایی می‌گوید که این عمل موسی (ع) به‌نوعی اعاده‌ی حیثت هارون بود نزد قوم[1]. مشابه همین قول را ابوالفتوح رازی نیز مطرح می‌کند.[2]

هیچ‌کدام از این دو تفسیر با ارائه‌ی قرینه‌ی لازم همراه نیستند تا معنای اولیه غفران که ناظر بر گناه است را برگردانده و قصدی غیر از طلب آمرزش از گناه را بر این جمله بار کنند. (البته طبرسی می‌گوید: «منظور این نیست که از او و برادرش گناهی سرزده بود و حالا طلب مغفرت می‌کند، زیرا طبق دلایل قطعی انبیاء علیهم‌السلام مرتکب کار زشت نمی‌شوند»[3]، اما این دلیلی نیست که برای ما پذیرفتنی باشد؛ چراکه پیش‌تر نشان دادیم آنچه ازنظر مدافعین عصمت «دلایل قطعی» لحاظ می‌شود، از قوتی که گمان می‌برند برخوردار نیست).

فخر رازی که یکی دیگر از مدافعان عصمت انبیاء است، ذیل این آیه می‌نویسد: «رَبِّ اغْفِرْ لِي یعنی از آنچه پیش از این به‌واسطه‌ی این غضب و سختگیری انجام دادم، وَ لِأَخِي به خاطر عدم به‌کارگیری شدت‌عمل نسبت به گوساله‌پرستان»[4]. مشابه همین قول را زمخشری نیز بیان می‌کند.[5]

قول فخر رازی ازآن‌جهت جالب‌توجه است که اگرچه وی مدافع عصمت انبیاء است، اما آنچه در اینجا می‌نویسد بر ارتکاب موسی (ع) و هارون به گناه یا خطا

---

[1] (طبرسی (ب)، ج ۱۰، ص ۶۴).

[2] (ابوالفتوح رازی، ج ۸، ص ۴۱۳).

[3] (طبرسی (ب)، ج ۱۰، ص ۶۴).

[4] (فخر رازی، ج ۱۵، ص ۳۷۲).

[5] (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۱۶۲).

صحه می‌گذارد؛ یعنی هم غضب نابجای موسی (ع) و سستی هارون در عمل، مصداق گناه یا لااقل خطا هستند.

طبری اما متفاوت از سایر مفسرین به‌روشنی از «گناه» هارون و موسی (ع) صحبت می‌کند:

«هنگامی‌که موسی (ع) دلیل برادرش را فهمید، و دانست که او نسبت به واجبی که بر عهده داشت، در ارتباط با آنچه جاهلان گوساله‌پرست انجام دادند، کوتاهی نکرده است «گفت خدایا مرا ببخش» از آنچه نسبت به برادرش انجام داد، و برای برادرش از آنچه مابین او و خدا گذشته بود [طلب بخشش کرد]، [پس گفت] گناهان ما چنانکه سزاوار پرده‌پوشی توست، نادیده بگیر».[1]

*

هرچند به‌طورقطع نمی‌توان گفت که موسی (ع) و هارون مرتکب چه گناهی شده‌اند، اما از طرفی تفاسیری که تلاش می‌کنند تا وقوع گناه را از موسی (ع) و هارون دور کنند، ناکام می‌مانند و از طرف دیگر معناشناسی لغت «غفران» در بخش تمهیدات به ما نشان داد که استعمال این لغت در مواردی است که گناهی اتفاق افتاده باشد. لذا می‌توان گفت موسی (ع) و هارون در زمره‌ی مرتکبان گناه قرار دارند.

---

[1] (طبری (ب)، ج ۹، ص ۴۸).

## هود: ۴۷

قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لي بِهِ عِلْمٌ وَ إِلاَّ تَغْفِرْ لي وَ تَرْحَمْني أَكُنْ مِنَ الْخاسِرينَ.

گفت: ای پروردگار من، پناه می‌برم به تو اگر از سر ناآگاهی چیزی بخواهم، و اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود.

این آیه بخشی از گفتگوی نوح (ع) با خداوند، پس از وقوع طوفان است. گفتگو چنین است:

(هود: ۴۷-۴۵): وَ نادى نُوحٌ رَبَّهُ فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْني مِنْ أَهْلي وَ إِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ الْحاكِمينَ (۴۵) قالَ يا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صالِحٍ فَلا تَسْئَلْنِ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجاهِلينَ (۴۶) قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لي بِهِ عِلْمٌ وَ إِلاَّ تَغْفِرْ لي وَ تَرْحَمْني أَكُنْ مِنَ الْخاسِرينَ. (۴۷)
نوح پروردگارش را ندا داد: ای پروردگار من، پسرم از خاندان من بود و وعده تو حق است و نیرومندترین حکم‌کنندگان تو هستی. (۴۵) گفت: ای نوح، او از خاندان تو نیست، او عملی را است ناصالح. از سر ناآگاهی از من چیزی مخواه. بر حذر می‌دارم تو را که از مردم نادان باشی. (۴۶) گفت: ای پروردگار من، پناه می‌برم به تو اگر از سر ناآگاهی چیزی بخواهم، و اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود. (۴۷)

نوح (ع) در اینجا فرزندش را به خداوند یادآوری می‌کند و می‌توان از آیه چنین فهمید که نوح (ع) از خداوند می‌خواهد تا فرزندش را نجات دهد، هرچند که آیه‌ی ۴۵ صراحتاً بیان یک درخواست نیست. سپس خداوند به نوح (ع) هشدار داده و با او عتاب می‌کند. آنگاه نوح (ع) به خدا پناه برده، از او طلب بخشش می‌کند

و می‌گوید که اگر بخشش خداوند شامل حالش نشود از زیانکاران خواهد بود. سیاق آیه نشان می‌دهد که نوح (ع) مرتکب گناه شده (آن‌چنان‌که در *تفسیر مقاتل بن سلیمان* آمده[۱]) و خود او نیز متوجه لغزش‌اش شده به خدا پناه می‌برد.

مفسران تلاش کرده‌اند این آیه را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که نوح (ع) از اتهام ارتکاب گناه مبرا شود. شیخ طوسی در ذیل این آیه می‌نویسد:

«مانعی ندارد که خداوند نوح (ع) را از درخواستی که بدان علم نداشته نهی کند اگرچه چنین درخواستی از او سر نزده باشد، و نوح (ع) نیز از چنین درخواستی به خدا پناه ببرد درصورتی که آن را انجام نداده بود، چنانکه خدای سبحان پیغمبر خود را از شرك نهی فرموده در آنجا که می‌گوید: «لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» - اگر شرك بورزی محققاً عمل تو تباه می‌شود - بااینکه وقوع شرك از پیغمبر جایز نیست (و او شرك نورزید) و به‌اصطلاح به‌طور شرطیه فرموده است. و درخواست نوح (ع) در مورد نجات فرزندش مشروط به مصلحت خداوند بود نه به‌طورقطع و غیرمشروط، و چون خدای تعالی بیان فرمود که مصلحت در نجات او نیست درخواست او برطرف گردید، و جواب خداوند مطابق مضمون درخواست نوح (ع) بوده است».[۲]

از بیان بالا، دو قول را می‌توان به شیخ طوسی نسبت داد: ۱- نوح (ع) درخواست نابجایی از خداوند نداشته، و خداوند پیش‌تر به او گفته است که درخواست نابجایی نداشته باشد. نوح (ع) هم از اینکه چنین درخواستی انجام دهد به خدا پناه می‌برد؛ ۲- نوح (ع) درخواستش را مشروط به مصلحت خداوند کرده

---

[۱] (بلخی، ج ۲، ص ۲۸۴).

[۲] (طوسی (ب)، ج ۱۲، ص ۷۲).

است؛ انگار به خدا گفته باشد «اگر مصلحت تو روا می‌داند، فرزندم را نجات بده».

نقد کلام شیخ طوسی آن است که، اینکه نوح (ع) می‌گوید «اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود»، نشان می‌دهد که نوح (ع) مرتکب گناه یا خطایی شده، که با توجه به زمینه‌ی آیه، این گناه به‌احتمال زیاد سؤال نابجای او در حق فرزندش است.

فیض کاشانی در ذیل این آیه می‌گوید: «این را بر شیوه‌ی خضوع و خودخوارکردن و آرامش‌خواهی بیان می‌کند»[1]. این قول فیض کاشانی قابل‌پذیرش نیست؛ زیرا زمینه و ظاهر آیه و بیان نوح (ع) که «اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود» دلالت بر خضوع ندارد. فیض کاشانی هم قرینه‌ای برای تفسیر خود ارائه نمی‌کند.

فخر رازی درباره این آیه چنین می‌گوید که عده‌ای در میان قوم نوح (ع) از منافقان بودند و نوح (ع) نسبت به ایمان آن‌ها ناآگاه بود و پسر نوح (ع) یکی از آن‌ها بود. به همین خاطر تنها خطای نوح (ع) در اجتهادش نسبت به مؤمن بودن یا نبودن پسرش بوده است و نه بیشتر. به عبارتی فخر رازی می‌خواهد بگوید که نوح (ع) اگر می‌دانست که پسرش در جرگه‌ی منافقان است، طور دیگری رفتار می‌کرد.[2]

نقدی که بر فخر رازی وارد است این است که اولاً، به ما نمی‌گوید این تفسیر را بر چه مبنایی بیان می‌کند. تفسیر تا وقتی‌که قرینه‌ای از آن حمایت نکند، تنها

---

[1] (فیض کاشانی (الف)، ج ۲، ص ۴۵۱).

[2] (فخر رازی، ج ۱۸، ص ۳۵۹).

یک حدس از میان تمام حدس‌های ممکن است. ثانیاً، استغفار به ذنب تعلق می‌گیرد و وقتی نوح (ع) به‌نوعی از خداوند طلب مغفرت می‌کند، نشان می‌دهد که کار او بیش از خطای در اجتهاد، و گناه بوده است. ثالثاً، حتی اگر فرض بگیریم که نوح (ع) دچار خطا در اجتهاد شده، معنایش این است که حداقل پیامبران از ارتکاب خطا مصون نیستند. رابعاً، آیات ۴۲ و ۴۳ همین سوره به‌روشنی نشان می‌دهند که پسر نوح (ع) با عدم پذیرش سوار شدن در کشتی، کفرش را نشان داده است:

(هود: ۴۲ و ۴۳): وَ هِيَ تَجْري بِهِمْ في مَوْجٍ كَالْجِبالِ وَ نادى نُوحٌ ابْنَهُ وَ كانَ في مَعْزِلٍ يا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنا وَ لا تَكُنْ مَعَ الْكافِرينَ (۴۲) قالَ سَآوي إِلى جَبَلٍ يَعْصِمُني مِنَ الْماءِ قالَ لا عاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلاَّ مَنْ رَحِمَ وَ حالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكانَ مِنَ الْمُغْرَقينَ. (۴۳)

کشتی آنان را در میان امواجی چون کوه می‌برد. نوح پسرش را که در گوشه‌ای ایستاده بود ندا داد: ای پسر، با ما سوار شو و با کافران مباش. (۴۲) گفت: من بر سر کوهی که مرا از آب نگه دارد، جا خواهم گرفت. گفت: امروز هیچ نگهدارنده‌ای از فرمان خدا نیست مگر کسی را که بر او رحم آورد. ناگهان موج میان آن دو حایل گشت و او از غرق‌شدگان بود. (۴۳)

طباطبایی در ذیل آیات ۴۵ تا ۴۷ تفسیر مفصلی ارائه می‌دهد که برش‌های پراهمیت آن را در اینجا می‌آوریم:

۱- «و اگر در آیه شریفه آمده که: «وَ نادى نُوحٌ رَبَّهُ - نوح پروردگار خود را ندا کرد» و نفرموده: «و سأل نوح ربه - نوح از پروردگار خود درخواست کرد» و یا «و قال نوح - نوح گفت» و یا «و دعا نوح - نوح دعا کرد»، برای این است که نوح (ع) در آن لحظه دچار اندوه شدیدی از هلاکت فرزند خود بوده، و از این تعبیر

می‌فهمیم که آن جناب صدای خود را به استغاثه و دعا بلند کرده و این عکس‌العمل از کسی که دچار اندوه شدید باشد امری طبیعی است».[۱]

۲- «هرچند ظاهرش این است که این استغاثه و دعای نوح (ع) بعد از غرق شدن کفار و فرونشستن طوفان بوده لیکن مقتضای ظاهر حال این است که استغاثه وی بعد از حائل شدن موج بین او و فرزندش واقع‌شده باشد».[۲]

۳- «چنین کسی به‌طور مسلم عالم به مقام خدای تعالی و عارف به آن و بصیر به موقف عبودیت خود بوده، علاوه بر همه‌ی این‌ها ظرف گفتگویی که نوح (ع) با پروردگارش داشته ظرف معمولی نبوده، بلکه ظرفی بوده که آیات ربوبیت خدای تعالی و قهر و غضب الهی به حد اکمل ظهور یافته و تمام دنیا و اهل دنیا در زیر آب فرورفته و غرق شده‌اند، و از ساحت عظمت و کبریایی خدای تعالی ندا شده که: ستمکاران از رحمت من دور شوند. در چنین جوی چطور ممکن است نوح (ع) برای پسرش دعا کند؟ و ادب عبودیت چگونه اجازه می‌دهد که او خواست دل خود را که همان نجات فرزند است به‌طور صریح و پوست‌کنده در میان بگذارد؟... لذا می‌بینیم که آن جناب رعایت ادب را نموده و سخن خود را در قالب سؤال و استفسار از حقیقت امر بیان کرده».[۳]

۴- «برای آن جناب کفر فرزند ثابت نشده بود، بلکه اهل آن جناب حتی همین فرزندش (البته غیر از همسرش) به‌ظاهر مؤمن بودند، و اگر فرزند مذکور وی برخلاف آنچه نوح (ع) می‌پنداشت کافر بود به‌طور مسلم او را برای سوار شدن به کشتی نمی‌خواند و چنین درخواستی را از خدای تعالی نمی‌کرد، برای اینکه خود آن جناب

---

[۱] (همان).

[۲] (همان).

[۳] (همان).

قبلاً کفار را نفرین کرده و از خدای تعالی خواسته بود که دَیّاری از کافران را بر روی زمین زنده نگذارد».[1]

۵- «صرف اینکه خدای تعالی او را از تقاضایی که حقیقت آن را نمی‌داند نهی کرد دلیل نمی‌شود بر اینکه آن جناب چنین تقاضایی کرده، ... برای اینکه نهی از عملی مستلزم این نیست که مخاطب به نهی، آن عمل را قبلاً مرتکب شده باشد».[2]

۶-«وَ إِلَّا تَغْفِرْ لِي وَ تَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ - کلامی است از نوح (ع) که صورتش صورت توبه است ولی حقیقتش شکر در برابر نعمت تعلیم و تأدیبی است که خدای تعالی به وی ارزانی داشت».[3]

۷- «و اما اینکه به‌صورت توبه تعبیر شده علتش این است که همین شکرگزاری رجوع به خدا و پناه بردن به او است، و لازمه‌ی آن این است که از خدای تعالی طلب مغفرت و رحمت کند، یعنی آن عملی که اگر انسان انجام دهد گرفتار لغزش و سپس دچار هلاکت می‌گردد بر آدمی بپوشاند، (چون مغفرت به معنای پوشاندن است) و نیز عنایت و رحمتش شامل حال آدمی گردد، و ما در اواخر جلد ششم این کتاب بیان کردیم که کلمه «ذنب» تنها به معنای نافرمانی خدای تعالی نیست بلکه هر وبال و اثر بدی که عمل آدمی داشته باشد هرچند آن عمل نافرمانی امر تشریعی خدای تعالی نباشد نیز ذنب گفته می‌شود، و درنتیجه «مغفرت» نیز تنها به معنای آمرزش و پوشاندن معصیت به معنای معروفش در نزد متشرعه نیست بلکه هر ستر و پوششی الهی مغفرت الهی است هرچند ستر آثار سویی باشد که عمل صالح انسان داشته

---

[1] (همان).

[2] (همان، ص ٣٥٤).

[3] (همان، ص ٣٥٨).

باشد، و اگر خدای تعالی آن اثر سوء را نپوشاند سعادت و آسودگی خاطر از آدمی سلب می‌شود».[1]

طباطبایی مدعیات مفصلی دارد، که آن‌ها را بند به بند نقد می‌کنیم:

در بند ۱ طباطبایی می‌گوید در این آیه از لغت «نادی» (ندا کرد) استفاده شده، و نه از لغاتی مثل سأل (درخواست کرد)، قال (گفت) یا «دعا» (دعا کرد). این یعنی در آن شرایط دشوار که نوح (ع) پسرش را از دست داده، صرفاً صدای خود را به ندا بلند می‌کند. نکته عجیب در این بیان طباطبایی آن است که اتفاقاً این آیه راجع به نوح (ع) از لغت «قال» استفاده می‌کند (فَقالَ رَبِّ إِنَّ ابْني مِنْ أَهْلي).

در بند ۲ طباطبایی برای اینکه سازگاری تفسیرش را حفظ کند، می‌گوید که آیه‌ی ۴۵ در هنگام وقوع طوفان بوده. این در حالی است که آیه‌ی ۴۴ می‌گوید: «و گفته شد: ای زمین آب خود فروبر و ای آسمان بازایست. آب فروشد و کار به پایان آمد و کشتی بر کوه جودی قرار گرفت و ندا آمد که ای لعنت باد بر مردم ستمکاره». طباطبایی توضیح نمی‌دهد که به کدام دلیل و نشانه ما مجاز هستیم که آیه‌ی ۴۴ را نادیده بگیریم و بگوییم که آیه‌ی ۴۵ در زمان طوفان رخ داده است. طباطبایی، باوجود اذعانش بر دلالت ظاهری این آیات، بدون ارائه‌ی قرینه، از آن عدول می‌کند.

در بند ۳ طباطبایی توضیحی از شرایط طوفان می‌دهد و بعد می‌گوید: «در چنین جوی چطور ممکن است نوح (ع) برای پسرش دعا کند؟ و ادب عبودیت چگونه اجازه می‌دهد که او خواست دل خود را که همان نجات فرزند است به‌طور

---

[1] (همان).

صریح و پوست‌کنده در میان بگذارد»؟ طباطبایی با توسل به ادب عبودیت، و این فرض پنهان که «نوح (ع) در هر حالی ادب عبودیت را رعایت می‌کرده»، معتقد است که در آن شرایط ممکن نبوده نوح (ع) از خداوند تقاضای نجات فرزندش را بکند. اما این دقیقاً موضع بحث ماست؛ یعنی اشکالی که این آیات متوجه نوح (ع) می‌کند آن است که می‌گوید او درخواست نابجایی از خداوند داشته و به تعبیر طباطبایی «ادب عبودیت» را زیر پا گذاشته. حال طباطبایی بدون اینکه توضیح بیشتری بدهد، بر سبیل مصادره به مطلوب برای نشان دادن اینکه او اشتباه نکرده، به این فرض پنهان متوسل می‌شود که «نوح (ع) همواره ادب عبودیت را رعایت می‌کرده».

در بند ۴، طباطبایی مدعی می‌شود که بر نوح (ع) کفر فرزندش ثابت نبوده و اگر ثابت شده بود او را به کشتی نمی‌خواند. اولاً، این کلام طباطبایی زمانی درست است که از پیش فرض گرفته باشیم که از نوح (ع) کار اشتباهی (مثل خواندن کافر به کشتی) سر نمی‌زند؛ اما این ادعا محل بحث ماست و طباطبایی نمی‌تواند آن را پیش‌فرض بگیرد. ثانیاً، طباطبایی، مانند فخر رازی، توجه نمی‌کند که در چند آیه قبل، یعنی آیه‌ی ۴۲ و ۴۳، فرزند نوح (ع) کفرش را آشکار کرده و دیگر جایی برای برداشت اشتباه نوح (ع) وجود ندارد.

طباطبایی در بند ۵ می‌گوید صرف اینکه نوح (ع) از کاری (یعنی تقاضا درباره امری که حقیقت آن را نمی‌داند) نهی شده، نشان نمی‌دهد که آن کار را انجام داده است. این کلام طباطبایی درست می‌بود، اگر نوح (ع) بعد از نهی خداوند نمی‌گفت «اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود». این بیان نشان می‌دهد که نوح (ع) آن کار اشتباه را انجام داده و نهی خداوند از عملی است که وی مرتکب شده است.

طباطبایی در بند ۶ می‌گوید کلام نوح که «اگر مرا نیامرزی و به من رحمت نیاوری از زیان‌کردگان خواهم بود» اگرچه ظاهرش توبه است، اما حقیقتش شکر است. طباطبایی توضیح نمی‌دهد بر اساس کدام قرینه این کلام را چنین تفسیر می‌کند. ضمن اینکه تأکید میکنیم عمل انجام نشده ممکن است مورد نهی قرار بگیرد، اما چگونه ممکن است مشمول غفران واقع شود؟ بعلاوه اذعان طباطبایی بر اینکه ظاهر کلام نوح توبه است، قابل‌توجه می‌باشد.

در بند ۷، طباطبایی معانی واژگان را به‌دلخواه خود ارائه می‌کند: شکرگزاری می‌شود رجوع و پناه بردن خدا، غفران هم می‌شود پوشاندن، ذنب هم می‌شود هر کاری که اثر بدی داشته باشد. طباطبایی نه در اینجا، نه در ذیل آیه‌ی ۲ سوره‌ی فتح، راجع به منبعی که با استفاده از آن «ذنب» و «استغفار» را این‌گونه معنا می‌کند، چیزی نمی‌گوید. معنا کردن شکر به رجوع و پناه بردن به خدا هم کاملاً به من عندی است؛ چون معنای شکر (در مقابل خدا) واضح است، یعنی سپاس‌گزاری از خداوند.

*

با توجه به آنچه درباره‌ی تفاسیر بالا آوردیم، مفسرین موفق نشده‌اند نشان دهند که با در نظر گرفتن آیه‌ی ۴۷ سوره‌ی هود، نوح (ع) دچار گناه یا خطایی نشده است. اتفاقاً برخی از مفسرین وقوع خطا برای او را ثابت هم کرده‌اند. اما ادعای ما بیش از آن است و با توجه به نحوه‌ی بیان این آیه و استفاده از غفران در آن، می‌توان گفت عمل نوح (ع) بیش از خطا، و گناه بوده است.

# ابراهیم: ۴۱

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَ لِوالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسابُ.

ای پروردگار ما، مرا و پدر و مادرم و همه مؤمنان را در روز شمار بیامرز.

این آیه و محتوای دعایی آن، در ادامه‌ی گفتگوی ابراهیم (ع) با خداوند و دعای او به درگاه باری‌تعالی است. ابراهیم (ع) از خداوند طلب آمرزش برای خود، پدر و مادرش و تمام مؤمنان می‌کند. از اینکه ابراهیم (ع) در این آیه طلب غفران و آمرزش می‌کند، نتیجه می‌شود که او، مانند دیگر بندگان خدا، ازجمله پدر و مادرش و سایر مؤمنان، لغزش‌هایی در زندگی داشته که نیازمند عفو و گذشت خداوند بوده است. لذا دست دعا به درگاهش بلند کرده است.

نکته‌ی جالب‌توجه درمورد تفاسیر این آیه آن است که مفسران توجه زیادی به طلب غفران ابراهیم (ع) نشان نداده‌اند. از میان مفسران، تنها کسی که کلام قابل‌توجهی در رفع اتهام از ابراهیم (ع) دارد، شیخ طوسی است. وی می‌گوید برای کسانی که ارتکاب صغیره از جانب پیامبران را جایز می‌دانند، منظور ابراهیم (ع) طلب غفران برای معصیت، و برای کسانی که ارتکاب صغیره را برای پیامبران جایز نمی‌دانند، کلام ابراهیم (ع) ناظر بر انقطاع (=سلب توجه از خدا) است.[1]

کلام شیخ طوسی در اینجا به‌خوبی نشان می‌دهد که آنچه باعث می‌شود مفسری در مورد چنین آیه‌ای به معنایی غیر از معنای ظاهری آیه، که طلب غفران است (و طلب غفران یعنی آمرزش‌خواهی از انجام *گناه*) رجوع کند، نه شواهد و

---

[1] (طوسی (ب)، ج ۶، ص ۳۰۲).

قرینه‌های داخل متن، بلکه معتقدات کلامی مفسر است. شیخ طوسی به‌صراحت توضیح می‌دهد که بسته به آنکه به آموزه‌ی کلامی عصمت معتقد باشیم یا نه، تفسیر ما از این آیه متغیر خواهد بود. این در حالی است که سخن خداوند باید معیار شکل‌دهی آموزه‌های کلامی باشند، نه آموزه‌های کلامی ملاک تفسیر کلام خداوند[۱]. لذا، همان‌طور که مشاهده می‌شود، شیخ طوسی دلیلی برای اتهام زدایی از ابراهیم (ع) ارائه نمی‌دهد، بلکه تنها پیش‌فرض کلامی اوست که مانع اذعان او به گناهکاری ابراهیم (ع) می‌شود.

---

[۱] بحث تقدم آموزه‌های کلامی یا فهم متن مقدس بر یکدیگر، بحثی است درازدامن و بیرون از مجال متن حاضر؛ اما اجمالاً می‌توان به نفع تقدم فهم متن مقدس استدلال کرد و گفت اگر تقدم با آموزه‌های کلامی دانسته شود، دیگر هیچ ملاک و مرجع واحدی برای فهم آموزه‌های دین در کار نخواهد بود و کثرتی از تفسیرهای متنوع از متن مقدس پدیدار خواهد شد و حقیقت واحد غایی دین عملاً از دست خواهد رفت. هرچند که بر روی دیگر سکه، یعنی تقدم فهم از متن مقدس بر آموزه‌های کلامی هم نقدهایی وارده است، اما درمجموع ما تقدم فهم مقدس بر آموزه‌های کلامی را ترجیح می‌دهیم.

# کهف: ۷۷-۶۵

فَوَجَدا عَبْداً مِنْ عِبادِنا آتَيْناهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنا وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً (۶۵) قالَ لَهُ مُوسى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْداً (۶۶) قالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً (۶۷) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلى ما لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْراً (۶۸) قالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللَّهُ صابِراً وَ لا أَعْصي لَكَ أَمْراً (۶۹) قالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَني فَلا تَسْئَلْني عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْراً (۷۰) فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا رَكِبا فِي السَّفينَةِ خَرَقَها قالَ أَ خَرَقْتَها لِتُغْرِقَ أَهْلَها لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً (۷۱) قالَ أَ لَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطيعَ مَعِيَ صَبْراً (۷۲) قالَ لا تُؤاخِذْني بِما نَسيتُ وَ لا تُرْهِقْني مِنْ أَمْري عُسْراً (۷۳) فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا لَقِيا غُلاماً فَقَتَلَهُ قالَ أَ قَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً به غير نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْراً (۷۴) قالَ أَ لَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطيعَ مَعِيَ صَبْراً (۷۵) قالَ إِنْ سَأَلْتُكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَها فَلا تُصاحِبْني قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْراً (۷۶) فَانْطَلَقا حَتَّى إِذا أَتَيا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَما أَهْلَها فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُما فَوَجَدا فيها جِداراً يُريدُ أَنْ يَنْقَضَّ فَأَقامَهُ قالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْراً (۷۷)

در آنجا بنده‌ای از بندگان ما را که رحمت خویش بر او ارزانی داشته بودیم و خود بدو دانش آموخته بودیم، بیافتند. (۶۵) موسی گفتش: آیا با تو بیایم تا از آنچه به تو آموخته‌اند به من کمالی بیاموزی؟ (۶۶) گفت: تو را شکیب همراهی با من نیست. (۶۷) و چگونه در برابر چیزی که بدان آگاهی نیافته‌ای صبر خواهی کرد؟ (۶۸) گفت: اگر خدا بخواهد، مرا صابر خواهی یافت آن‌چنان‌که در هیچ کاری تو را نافرمانی نکنم. (۶۹) گفت: اگر از پی من می‌آیی، نباید که از من چیزی بپرسی تا من خود تو را از آن آگاه کنم. (۷۰) پس به راه افتادند تا به کشتی سوار شدند. کشتی را سوراخ کرد. گفت: کشتی را سوراخ می کنی تا مردمش را غرقه سازی؟ کاری که می کنی کاری سخت بزرگ و زشت است. (۷۱) گفت: نگفتم که تو را شکیب

همراهی با من نیست؟ (۷۲) گفت: اگر فراموش کرده‌ام مرا بازخواست مکن و بدین اندازه بر من سخت مگیر. (۷۳) و رفتند تا به پسری رسیدند، او را کشت، موسی گفت: آیا جان پاکی را بی‌آنکه مرتکب قتلی شده باشد می‌کشی؟ مرتکب کاری زشت گردیدی. (۷۴) گفت: نگفتم که تو را شکیب همراهی با من نیست؟ (۷۵) گفت: اگر از این پس از تو چیزی پرسم با من همراهی مکن، که از جانب من معذور باشی. (۷۶) پس برفتند تا به دهی رسیدند. از مردم آن ده طعامی خواستند. از میزبانی‌شان سر برتافتند. آنجا دیواری دیدند که نزدیك بود فروریزد. دیوار را راست کرد. موسی گفت: کاش در برابر این کار مزدی می‌خواستی. (۷۷)

این آیات روایت ملاقات موسی (ع) با شخصی و همراه شدن با اوست. بنا بر مشهور، آن شخص خضر (ع) بوده است؛ این قول چه درست باشد چه نباشد، ما در اینجا برای ارجاع ساده‌تر، او را خضر (ع) در نظر می‌گیریم. خضر (ع) برای همراه کردن موسی (ع) با خود، شرط می‌گذارد که موسی (ع) نباید چیزی از او بپرسد. سپس آن دو قدم در راه گذاشته و با حوادثی مواجه می‌شوند، که آیات خود گویای ماجرا است.

آنچه باعث ذکر این آیات در تحقیق حاضر می‌شود، آن است که موسی (ع) در این آیات دچار دو قبیح می‌گردد: نخست قولی که به خضر (ع) داده مبنی بر اینکه در برابر کارهای او پرسش نکند را شکسته، از او سؤال می‌پرسد. دوم، خضر (ع) را مورد تهمت قرار می‌دهد.

در اینجا چند پرسش هست که باید به آن‌ها پاسخ داده شود:

۱- آیا موسی (ع) به خضر (ع) قول می‌دهد، یا این صرفاً خضر است که به او می‌گوید «اگر از پی من می‌آیی، نباید که از من چیزی بپرسی تا من خود تو را از

آن آگاه کنم»، ولی موسی (ع) این شرط را قبول نمی‌کند، هرچند که با خضر همراهی می‌شود؟

۲- اگر موسی (ع) به خضر قول داده است، آیا عهدش مبنی بر اینکه از وی چیزی نپرسد را نقض کرده است؟

۳- آیا موسی (ع) به خضر تهمتی زده است؟

۴- آنچه واقع‌شده پیش از پیامبری، یا پس از پیامبری موسی (ع) بوده است؟

راجع به اولین پرسش، اگرچه موسی (ع) در جواب شرطی که خضر در آیه‌ی ۷۰ تعیین می‌کند، پاسخی نمی‌دهد، و در آیه‌ی ٦۹ نیز که قبل از شرط خضر است، موسی (ع) می‌گوید «اگر خدا بخواهد مرا صابر خواهی یافت»، و مشخصاً قولی نمی‌دهد، اما فهم عرفی به ما می‌گوید اینکه خضر برای همراه شدن موسی (ع) شرطی می‌گذارد، سپس آن دو با یکدیگر همراه می‌شوند، به معنای آن است که موسی (ع) شرط خضر را پذیرفته و قبول کرده که آن را رعایت کند. همچنین اگر فرض بگیریم که موسی (ع) شرط خضر را نپذیرفته، اما خضر او را با خود همراه کرده، آنگاه شرط گذاشتن خضر کار لغو و بیهوده‌ای بوده است.

اگر این نکته، یعنی عهد بستن موسی (ع) با خضر مبنی بر سکوت را بپذیریم، آنگاه در پاسخ به پرسش دوم باید گفت در این آیات می‌بینیم که موسی (ع) چند بار عهدش با خضر مبنی بر ساکت ماندن تا زمانی که خضر صلاح بداند، را نقض می‌کند. این اتفاق هم از جهت رخ دادن نقض عهد قابل‌توجه است، و هم ازاین‌جهت که چنین فعل قبیحی نه یک بار، بلکه سه بار از موسی (ع) سر میزند.

فخر رازی در مورد این نکته می‌گوید چنین نبوده که موسی (ع) نقض عهد کرده باشد، بلکه صرفاً دچار نسیان و فراموشی شده است[۱]. این کلام فخر رازی اولاً، ازآن‌جهت قابل‌قبول نیست که موسی (ع) بیش از یک بار فعلش را تکرار می‌کند و عهدی که بسته را می‌شکند و این بیش از آنکه ناشی از فراموشی باشد، می‌تواند ناشی از بیتابی او و عدم اهتمامش بر حفظ عهد باشد. ثانیاً، چنانکه برخی از قائلین به عصمت معتقدند[۲] و ظاهراً قرائت غالب امامیه نیز همین است، پیامبران علاوه بر گناه و خطا از نسیان نیز معصوم‌اند. حال اگر کسی قول فخر رازی را بپذیرد، حداقل چیزی که می‌توان از پیامبران سلب کرد، عدم نسیان است.

شیخ طوسی نیز ذیل این آیات تفاسیر مختلفی را ذکر می‌کند، ازجمله تفسیر ناظر بر نسیان (از قول أبی بن کعب) و تفسیر ناظر بر نقض عهد (از قول ابن عباس).[۳]

اما اصلی‌ترین پرسش آن است که آیا موسی (ع) به خضر تهمتی زده است؟ موسی (ع) در دو موضع کلامی دارد که می‌توان آن را در حکم تهمت به خضر دانست:

---

[۱] (فخر رازی، ج ۲۱، ص ۴۸۶).

[۲] شیخ مفید می‌گوید: «[نبی] از اول تا آخر عمرش از ارتکاب سهو و نسیان و گناه، اعم از کبائر و صغائر، چه عمدی و چه سهوی، معصوم است». (مفید (ب)، ص ۳۷). همچنین عنوان کتاب حر عاملی *پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا* است. اما سید مرتضی در شرایطی نسیان را برای پیامبر مجاز می‌شمارد: «برای پیامبر، انحصاراً فراموشی در امر رسالت یا امور دین و یا آنچه موجب رانده شدن مردم از وی گردد، جایز نیست و در سایر موارد مانعی برای نسبت دادن فراموشی به پیامبر وجود ندارد». (علم الهدی (ب)، ص ١٤٦).

[۳] (طوسی (ب)، ج ۷، ص ۷۴).

(کهف: ٧١): ...گفت: کشتی را سوراخ می‌کنی تا مردمش را غرقه سازی؟ کاری که می‌کنی کاری سخت بزرگ و زشت است.
(کهف: ٧۴) گفت: آیا جان پاکی را بی‌آنکه مرتکب قتلی شده باشد می‌کشی؟ مرتکب کاری زشت گردیدی.

برخی درباره‌ی قول موسی (ع) در آیه‌ی ٧١ گفته‌اند که منظور موسی (ع) نه تقبیح فعل خضر، بلکه پرسشی ساده بوده است. یعنی موسی (ع) می‌خواسته بداند که آیا قصد خضر از سوراخ کردن کشتی غرق کردن مردم است یا خیر. از قائلین این قول می‌توان فخر رازی[١] را نام برد. اما این قول ضعیفی است؛ چراکه سیاق آیات نشان می‌دهد که منظور موسی (ع) نه استفهام ساده، بلکه استفهام انکاری است؛ یعنی می‌خواهد بگوید «کشتی را غرق کردی تا ساکنانش را بکشی». این معنا خصوصاً از آنجا معلوم می‌شود که موسی (ع) بعد از این پرسش می‌گوید «کاری که می‌کنی کاری سخت بزرگ و زشت است»، حال‌آنکه که اگر مراد موسی (ع) تنها پرسش بود، نمی‌بایست بعد از آن فعل خضر را مورد قضاوت قرار دهد. شیخ طوسی نیز با این مطلب که پرسش موسی (ع) استفهام انکاری است، موافق است[٢]. همچنین طباطبایی پرسش دوم موسی (ع) که می‌گوید «آیا جان پاکی را بی‌آنکه مرتکب قتلی شده باشد می‌کشی؟» را بر سبیل انکار تفسیر می‌کند.[٣]

حال اگر بپذیریم که موسی (ع) در مقام انکار فعل خضر بوده، خواهیم دید که موسی (ع) افعال خضر را با دو صفت «إِمْراً» و «نُکْراً» توصیف می‌کند. قبل از اینکه پیش‌تر برویم، لازم است توقفی بر معنای این دو لغت داشته باشیم. *مفردات*

---

[١] (فخر رازی، ج ٢١، ص ۴٨۶).
[٢] (طوسی (ب)، ج ٧، ص ٧٣).
[٣] (طباطبایی (ب)، ج ١٣، ص ۴٨۶).

راغب در معنای إِمْراً می‌نویسد که إِمْراً در این آیه به معنای «منکر» (=کار زشت) است[۱]. همچنین در *تهذیب اللغة*[۲]، *مجاز القرآن*[۳]، *التبیان*[۴] و *جامع البیان*[۵]، همین معنا را برای إِمْراً می‌یابیم. در مورد «نُکْراً» معنا روشن است. شیخ طوسی در تبیان می‌گوید منظور از «نُکْراً»، «منکر» است و از قول قتاده می‌گوید که «نُکْراً» معنایی شدیدتر از «إِمْراً» دارد.[۶]

با توجه به این معانی، موسی (ع) دو بار انجام فعل منکر را به خضر نسبت می‌دهد، حال‌آنکه خضر (ع) از انجام چنان افعالی مبرا بوده. آیا این فعل موسی (ع) تهمت است؟ مجتبی تهرانی، مرجع تقلید شیعه، تهمت را چنین تعریف می‌کند: «در تهمت، انسان برداشت خویش از رفتار دیگری را مدنظر قرار می‌دهد و او را متهم می‌سازد؛ درحالی‌که نمی‌داند این رفتار از او سر نزده است»[۷]. وی در باب حکم تهمت نیز می‌گوید: «می‌توان تهمت را رفتاری مردد میان «غیبت» و «بهتان» دانست که البته هر دو حرام هستند و درنتیجه، تهمت نیز حرام خواهد بود».[۸]

---

[۱] (راغب اصفهانی: ذیل *إِمْراً*): «لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً [الکهف/ ۷۱] أي: منكرا».

[۲] (ازهری، ذیل *إِمْراً*): «لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً [الكهف: ۷۲] أي جئت شيئاً عظيماً من المُنْكَر».

[۳] (ابوعبیده، ج ۱، ص ۴۰۹): «جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً (۷۱) أي داهية نكرا عظيما».

[۴] (طوسی (ب)، ج ۷، ص ۷۳): «شَيْئاً إِمْراً فالأمر المنكر».

[۵] (طبری (ب)، ج ۱۵، ص ۱۸۴).

[۶] (طوسی (ب)، ج ۷، ص ۷۵).

[۷] (مجتبی تهرانی، ج ۴، ص ۱۴۴).

[۸] (همان، ص ۱۴۸).

با توجه به این تعریف و حکم آن، لااقل از منظر احکام اسلامی-شیعی، موسی (ع) دچار فعل حرام شده است؛ چراکه فعلی - یعنی انجام عمل قبیح - را به خضر نسبت می‌دهد که خضر از انجام آن مبرا است.

اما سید مرتضی در این موضع توضیحاتی برای رفع شبهه‌ی تهمت مطرح کرده است. وی چند احتمال را در تفسیر این آیات ذکر می‌کند. ابتدا سعی می‌کند معنای «إِمْراً» را از امر قبیح و منکر برگرداند. سپس می‌گوید اگر «إِمْراً» به معنای «منکر» باشد، آنگاه می‌توان گفت: ۱- منظور موسی (ع) آن بوده که ظاهر کار تو ای خضر، منکر است؛ ۲- جمله اساساً شرطیه است و شرط آن حذف شده و اصلش بوده «اگر به ستم او را کشته باشی، کار قبیحی انجام دادی»[۱]؛ ۳- منظور آن است که تو کار عجیبی انجام دادی؛ چراکه عرب به هنگام مشاهده کاری عجیب می‌گوید «إنه نُکرٌ و مُنکرٌ».[۲]

در نقد سید مرتضی خواهیم گفت اولاً، آن‌چنان‌که نشان دادیم، غلبه در معناشناسی «إِمْراً» با این است که منظور از آن امر منکر و زشت است؛ خود سید مرتضی نیز قولش را به «یکی از لغویان» بازمی‌گرداند که چنین بیانی مستند نیست. ثانیاً، از میان سه احتمالی که برمی‌شمرد، اقوال اول و دوم وی عدول از ظاهر عبارت بدون قرینه، و بنابراین غیرقابل‌قبول هستند؛ چراکه اولاً، در آیه قرینه‌ای برای اینکه کلام موسی (ع) ناظر بر ظاهر فعل خضر (ع) است نداریم، ثانیاً، بنظر نمیرسد که غیر از پیش‌فرض کلامی عصمت، دلیلی وجود داشته باشد که این جمله را در اصل شرطیه بدانیم. قول سوم سید مرتضی هم به این جهت قابل‌قبول نیست که اولاً، برای

---

[۱] قول به شرطیه را ابوالفتوح رازی نیز مطرح می‌کند: (ابوالفتوح رازی، ج ۱۳، ص ۱۳).

[۲] (علم الهدی (الف)، ص ۸۳ و ۸۴).

عدول از معنای ظاهری «نُکْراً» که یعنی امر منکر، باید قرینه‌ای ارائه شود؛ حال‌آنکه سید مرتضی چنین نمی‌کند. ثانیاً، در این آیات دو تعبیر «إِمْراً» و «نُکْراً» هر دو، و در معنایی مشابه، آمده‌اند؛ لذا حتی اگر «نُکْراً» را نشان تعجب بگیریم، «إِمْراً» را نمی‌توان به این نحو توجیه کرد.

پس درمجموع قول سید مرتضی در رد اینکه اتهامی از ناحیه موسی (ع) متوجه خضر شده، پذیرفتنی نیست.

آخرین پرسش ما این بود که این واقعه میان خضر (ع) و موسی (ع) در دوران پیامبری موسی (ع) رخ داده، یا پیش از آن. هرچند دراین‌باره نمی‌توان موضع قاطعی اتخاذ کرد، اما در چند حدیث اشاره شده که این حادثه در دوران پس از پیامبری موسی (ع) بوده است.

طبرسی می‌گوید هنگامی که موسی (ع) به خضر سلام می‌کند، خضر وی را با عنوان «پیامبر بنی‌اسرائیل» مورد خطاب قرار می‌دهد[۱]. ابوالفتوح رازی[۲] نیز روایتی به نقل از أبی کعب و طباطبایی[۳] روایتی از ابن‌بابویه، که سندش به جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) می‌رسد، با مضمونی مشابه می‌آورند. با این حساب می‌توان محتمل دانست که ماجرای فوق در دوران نبوت موسی (ع) رخ داده است.

*

از آنچه تا اینجا آمد به دست می‌آید که اولاً، موسی (ع) در ماجرای نقل شده عهدی با خضر می‌بندد که بر آن وفا نکرده و سه بار آن را نقض می‌کند. ثانیاً، اتهاماتی را به خضر نسبت می‌دهد، و درواقع به او تهمت میزند. ثالثاً، این

---

[۱] (طبرسی (الف)، ج ۶، ص ۷۴۵).

[۲] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۳، ص ۱۰).

[۳] (طباطبایی (الف)، ج ۱۳، ص ۳۵۴).

داستان در زمان پیامبری موسی (ع) رخ داده است؛ لذا با در نظر داشت این آیه، می‌توان نتیجه گرفت که قول به عصمت پیامبران از انجام گناه پس از نبوت، مدعای نادرستی است.

## انبیاء: ۸۷

وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنادى فِي الظُّلُماتِ أَنْ لا إِلهَ إِلاَّ أَنْتَ سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمين.

و ذوالنّون را، آنگاه که خشمناك برفت و پنداشت که هرگز بر او تنگ نمی‌گیریم. و در تاریکی ندا داد: هیچ خدایی جز تو نیست، تو منزه هستی و من از ستمکاران هستم.

این آیه بنابر مشهور درباره‌ی یونس (ع) است و منظور از «ذَا النُّونِ» اوست. اما حتی اگر این قول مشهور را نپذیریم، اینکه ذکر ذَا النُّونِ در میان پیامبران، در سوره انبیاء، آمده نشان از این دارد که او یکی از پیامبران الهی است[1]. در این آیه دو نکته‌ی قابل‌توجه برای تحقیق حاضر وجود دارد. اول، جمله‌ی «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» است، که می‌توان آن را به‌صورت تحت‌اللفظی چنین ترجمه کرد: «و گمان کرد که بر او قدرت نداریم»[2]. دوم جمله‌ی «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمين» که در آن یونس (ع) خود را ظالم می‌خواند. مفسرین به این دو نکته توجه داشته و به تفسیر آن‌ها پرداخته‌اند.

در مورد نکته‌ی اول، یعنی «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ»، «قدر» را هم می‌توان به معنای «قادر بودن» و هم به معنای «تقدیر کردن» (یعنی اندازه کردن، یا تعیین

---

[1] به هر ترتیب، اگر کسی نپذیرد که این آیه راجع به یکی از انبیاء الهی است، مخاطب بحث ما راجع به این آیه نخواهد بود.

[2] این همان تفسیری است که فراء ارائه می‌دهد: «پنداشت توان عقوبت کردن او را نداریم» (فراء، ج ۲، ص ۲۰۹).

سرنوشت کردن) گرفت. با این وصف، معنای این آیه قابل‌تعیین دقیق نیست. اما بر اساس شاهدی از سوره‌ی صافات می‌توان معنای اول از دو معنای فوق، یعنی «قادر بودن» را برای این آیه محتمل دانست. خداوند در آیه‌ی ۱۴۰ سوره‌ی صافات می‌فرماید:

(صافات: ۱۴۰): إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ.

چون به آن کشتی پر از مردم گریخت.

این آیه داستان سوارشدن یونس (ع) به کشتی که منجر به بلعیده شدن توسط ماهی می‌شود را نقل می‌کند. ظاهراً این واقعه پس از خروج غضبناک یونس (ع) از میان قوم است. در این آیه از لغت «أَبِقَ» استفاده شده که در لغت عرب برای گریختن بنده به کار می‌رود[1]. با توجه به اینکه هدف بنده از گریختن خروج از دایره‌ی قهر و قدرت صاحب خود می‌باشد، می‌توان این آیه را زمینه‌ای برای تفسیر آیه‌ی ۸۷ انبیاء که می‌گوید «فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْه» قرار داد، و آن را چنین معنا کرد که یونس (ع) از میان قوم خارج شد درحالی‌که می‌خواست خود را بیرون از دایره‌ی قهر و قدرت خداوند قرار دهد. اگر این تفسیر را بپذیریم، آنگاه دیده می‌شود یونس (ع) با پندار ناصحیح خود راجع به قدرت خداوند دچار خطا شده است.

علاوه بر این، حتی اگر معنای دوم فوق از «قدر» که «تقدیر کردن» است را در نظر بگیریم، باز هم یونس با پندار غلط راجع به خداوند، و گمان اینکه تقدیری برایش رقم نزده، دچار خطا شده است.

---

[1] (راغب اصفهانی، ذیل *أَبَق*).

در مورد «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِين» تفاسیر مختلفی ارائه‌شده است. شیخ طوسی این کلام را به خاطر ترک مندوب[۱]، و طبرسی آن را بر سبیل خشوع می‌گیرد[۲]؛ یعنی یونس (ع) با این بیان در برابر خداوند تواضع کرده است. ابوالفتوح رازی نیز این دو وجه را ذکر کرده، و وجه سومی نیز بر آن‌ها علاوه می‌کند[۳]؛ آن وجه سوم این است منظور از «من الظالمین»، «من القوم الظالمین» است؛ یعنی «من ازجمله‌ی آنان هستم که ظلم کنند» و منظور آن است که یونس (ع) یکی از ابناء بشر بوده، و بشر نوعاً ظلم انجام می‌دهد.

نقد اولی که بر تمام این سه تفسیر وجود دارد، همراه نبودنشان با قرینه‌ی لازم است؛ یعنی ما دلیلی در آیه نداریم تا از معنای ظاهری ظالم بودن (که روشن است) عدول کرده، و یکی از این سه معنا را بپذیریم. اما نقدهای جداگانه‌ای هم بر این تفاسیر وارد است:

در مورد وجه اول، یعنی ترک مندوب، مشکل این وجه آن است که جزای ترک مندوب نمی‌تواند آن چیزی که نصیب یونس (ع) شد، یعنی رفتن در شکم ماهی، باشد. اگر قرار باشد میان جرم و مجازات تناسب وجود داشته باشد، چنین مصیبتی تنها می‌تواند نتیجه چیزی بیش از ترک مندوب باشد. حال ممکن است در اینجا چند اشکال بر ما وارد شود: اول اینکه ما از کجا میدانیم زمانی که یونس (ع) می‌گوید «کنت من الضالمین» به مصیبت ماهی گرفتار بوده است؟ ممکن است این داستان پیش از داستان ماهی باشد و لذا «کنت من الضالمین» نیز به فعلی غیر از فعلی که به ماجرای ماهی منجر شد، اشاره داشته باشد. پاسخ ما این است که، در

---

[۱] (طوسی (ب)، ج ۷، ص ۲۷۴).
[۲] (طبرسی (الف)، ج ۷، ص ۹۶).
[۳] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۳، ص ۲۷۵).

اینجا لغت «ظلمات» با الف و لام آمده، یعنی معرفه است. و تنها ظلمات مرتبط به یونس (ع) که بر اساس متن قرآن می‌تواند معرفه باشد ظلمات بطن ماهی است. اما کسی ممکن است بگوید که شاید او در بطن ماهی با توجه به فعلی می‌گوید «کنت من الضالمین» که آن فعل غیر از فعلی است که منجر به بلعیده شدن توسط ماهی باشد. در پاسخ خواهیم گفت معقول نیست کسی درحالی‌که فعلی انجام داده است که منجر به چنان نتیجه‌ی شدیدی شده است که توسط ماهی خورده شود، زمانی که در شکم ماهی است، راجع به ترک مندوبش با خدا گفتگو کند و بگوید «کنت من الضالمین». علاوه بر این، ترک مندوب، چنانکه پیشتر گفتیم، خود قسمی از خطا است.

در مورد وجه دوم، یعنی خضوع و خشوع، باید گفت اگر منظور یونس (ع) از این بیان خضوع و خشوع در مقابل خداوند باشد، چرا از فعل ماضی استفاده کرده و تنها خود را در گذشته ظالم می‌نامد؟

درباره‌ی وجه سوم، یعنی اعلام تعلق یونس (ع) به نوع بشر، باز همان سؤال بالا پیش می‌آید که چرا یونس (ع) از فعل ماضی استفاده می‌کند؟ آیا وی تنها در گذشته متعلق به نوع بشر بوده است؟

فخر رازی، در *مفاتیح الغیب* ذیل این آیه می‌نویسد:

«اگر ظلم او را به پیش از نبوت حمل کنیم، در آن سخنی نیست. اما اگر آن را به بعد از نبوت حمل کنیم، آنگاه ناگزیر از تأویل هستیم؛ زیرا اگر این آیه را بر اساس ظاهر تفسیر کنیم، نبی واجب اللعن می‌گردد، و خداوند بی‌شک چنین نگفته

است. پس اگر تأویل واجب باشد میگوییم شکی نیست که یونس (ع) زمانی که می‌توانسته تحصیل افضل کند، آن را ترک کرده».[۱]

نقد کلام فخر رازی آن است که اولاً، ما به‌یقین نمی‌دانیم که این داستان در چه زمانی واقع‌شده، اما بنابر شواهد می‌توان حدس زد که این داستان مربوط به زمان خروج یونس (ع) از میان قوم است، که بعد از پیامبری اوست. ثانیاً، فخر رازی مبرا دانستن انبیاء از چنین کارهایی را پیش‌فرض گرفته، که اگر این پیش‌فرض به ادله‌ی عقلی و نقلی مستند باشد، در فصول گذشته آن‌ها را نقد کرده‌ایم. لذا صرف گفتن اینکه انجام چنین کارهایی انبیاء را «واجب اللعن» می‌کند، برای تبری یونس (ع) کافی نیست.

طباطبایی راجع به «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمين» می‌گوید که یونس (ع) فعلی مرتکب شده که چنین به نظر می‌آورد که ظلمی انجام داده است. «چون عمل او که راه خود را گرفت و قومش را به عذاب خدا سپرد و رفت بدون اینکه از ناحیه خدا دستوری داشته باشد – گر چه او چنین قصدی نداشت – این معنا را ممثل می‌کرد که غیر از خدا مرجع دیگری هست که بتوان به او پناه برد. و چون عملش بیانگر چنین معنایی بود از این معنا بیزاری جست و عرضه داشت «لا إِلهَ إِلَّا أَنْتَ – جز تو معبودی نیست» و نیز چون این معنا را ممثل می‌کرد که ممکن است به کارهای او اعتراض نماید، و بر او خشم گیرد، و نیز این تصور را به وجود می‌آورد که ممکن است کسی از تحت قدرت خدا بیرون شود، لذا برای عذرخواهی از آن گفت: «سُبْحانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ».[۲]

---

[۱] (فخر رازی، ج ۲۲، ص ۱۸۱).

[۲] (طباطبایی (ب)، ج ۱۴، ص ۴۴۵).

نقدی که بر طباطبایی وارد است آن است که اولاً، برای تفسیرش قرینه‌ای ذکر نمی‌کند؛ پس تفسیر او تنها یکی از بسیار تفاسیر و حکایاتی است که می‌توان در تأویل این آیه بیان کرد. ثانیاً، زمانی می‌توان بحث تمثل فعل را مطرح کرد که شخص ناظر فعل، به نیت اصلی فاعل آگاهی نداشته و فعلْ غیر از آنچه قصد فاعل بوده در نظرش جلوه کند. باتوجه به اینکه خداوند نیت همه‌ی افعال را می‌داند و چیزی در نظرش ممثل نمی‌شود، لذا معنا ندارد که یونس (ع) به خاطر ممثل شدن فعل در نظر خداوند خود را ظالم بخواند.

علاوه بر این، معلوم نیست چرا باید عمل یونس (ع) این تصور را پدید آورد که «غیر از خدا مرجع دیگری هست که بتوان به او پناه برد». درواقع ارتباطی که طباطبایی میان خروج یونس (ع) و القاء این تصور ذکر می‌کند، ارتباطی بعید و دور از ذهن است، و به همین خاطر اساس تفسیر طباطبایی نادرست است.

*

با توجه به آنچه در بالا آمد، اولاً یونس در «ظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ» دچار خطا شده است. بعلاوه، با توجه به معنای ظاهری «ظلم»، به نظر می‌رسد که نه‌تنها یونس (ع) دچار گناه یا خطا شده (هرچند اینکه خطا می‌تواند سبب ظلم شود، محل تردید است)، بلکه خود وی نیز بر ارتکاب آن معترف است.

## شعراء: ۲۰

قالَ فَعَلْتُها إِذاً وَ أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ.
گفت آن وقت که چنان کردم از خطاکاران [الضَّالِّينَ] بودم.

این آیه بخشی از گفتگوی موسی (ع) و فرعون، در زمانی است که موسی (ع) به مصر بازگشته، به دربار فرعون آمده و تبلیغش را آغاز می‌کند. موسی (ع) پیش‌تر در مصر یک قبطی را به قتل رسانده و از شهر گریخته است. حال او بازگشته، فرعون را به‌سوی خداوند دعوت می‌کند. فرعون که او را بازشناخته می‌پرسد:

(شعرا: ۲۰): قالَ أَ لَمْ نُرَبِّكَ فينا وَليداً وَ لَبِثْتَ فينا مِنْ عُمُرِكَ سِنينَ (۱۸) وَ فَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتي فَعَلْتَ وَ أَنْتَ مِنَ الْكافِرينَ (۱۹)
آیا به هنگام کودکی نزد خود پرورشت ندادیم و تو چند سال از عمرت را در میان ما نگذرانیدی؟ (۱۸) و آن کار را که از تو سرزد مرتکب نشدی؟ پس تو کافر نعمتی (۱۹)

گفته شده که منظور از «آن کار که از تو سر زد» قتل قبطی است. درهرصورت موسی (ع) در پاسخ می‌گوید «آن وقت که چنان کردم از خطاکاران [الضَّالِّينَ] بودم».

نکته‌ی این آیه در استفاده از صفت «ضال» برای موسی (ع) توسط خود او و بحث اصلی بر سر معنای «ضال» است. زمخشری در *الکشاف*، سه معنا برای «ضالین» ذکر می‌کند که عبارت‌اند از ۱- جاهلین، ۲- فراموش‌کاران و ۳-

برگشتگان از راه درست[1]. شیخ طوسی نیز در *التبیان* سه تفسیر را از قول دیگران برای «ضال» ذکر می‌کند. ۱- «من الضالین» یعنی «من الجاهلین»؛ ۲- ضال از اینکه فعلش منجر به قتل می‌شود (قول جبایی)؛ ۳- ضال از «طریق صواب».[2]

چند نکته در باب این تفاسیر قابل‌ذکر است. اولاً، جاهل در تفسیر اول از این سه تفسیر، دقیقاً مشخص نیست که به چه چیزی بازمی‌گردد. آیا جهل به این است که موسی (ع) نمی‌دانسته قتل کار نادرستی است، یا جهل به این‌که نمی‌دانسته فعلش منجر به قتل می‌شود؟ اگر اولی باشد، نشان می‌دهد که یک پیامبر می‌تواند پیش از نبوت در وضعیتی باشد که حسن و قبح را تشخیص نداده و نهایتاً به‌واسطه‌ی جهلش مرتکب عمل نادرست شود. اما اگر منظور از «من الجاهلین» دومی باشد، این همان قول جبایی است. علاوه بر این، دلیلی ندارد که اگر منظور خداوند «جاهلین» می‌بود، از خود این لغت به‌جای «ضالین» استفاده نکند؛ کما اینکه در برخی از نسخ قرآن در این آیه «جاهلین» جایگزین «ضالین» شده است. البته چون از میان سی نسخه‌ای که آرتور جفری ذکر می‌کند تنها ۳ نسخه از «جاهلین» استفاده کرده‌اند، که دو مورد آن مربوط به عبدالله بن مسعود و یکی از شاگردان اوست، اکثریت قوی با لغت «ضالین» است.[3]

در مورد قول جبایی، این قول نشان می‌دهد که یک پیامبر می‌تواند در دوران پیش از نبوت به عواقب فعل خود جاهل باشد، به‌گونه‌ای که نهایتاً فعلش منجر به انجام قبیحی در حد قتل شود.

---

[1] (زمخشری (الف)، ج ۳، ص ۳۰۵).

[2] (طوسی (ب)، ج ۸، ص ۱۲).

[3] (Jeffery, p 67, 204, 295).

اما تفسیر سوم (ضال از «طریق صواب»)، آشکارتر از دو تفسیر دیگر نشان‌دهنده گمراهی موسی (ع) است.

طباطبایی، ذیل این آیه آورده است:

«بنابراین، مراد موسی (ع) این است که اگر آن روز آن عمل را کردم، در حالی کردم که به خاطر جهل گمراه بودم و مصلحت کار را نمی‌دانستم و نمی‌دانستم در این عمل، حق چیست تا پیروی کنم».[1]

از تفاسیر فوق این مقدار استفاده می‌شود که موسی (ع) در دوران قبل از نبوت دچار خطا شده است. پس پیامبران، حتی در نظر خود قائلین به عصمت، از ارتکاب خطا در دوران پیش از پیامبری مصون و معصوم نبوده‌اند.

اما ماجرا اینجا تمام نمی‌شود. برگرداندن «ضال» به معنایی که تنها مستلزم خطاکاری (و نه گناهکاری) باشد، تنها تفسیر ممکن از «ضال» نیست. آیاتی از قرآن هستند که در ضمنشان کلمات مشتق از «ضلّ» به‌گونه‌ای استعمال شده که از آن‌ها گناه و حتی کفر و شرک استنباط می‌شود. به عبارتی، ارجاع ضال به خطا امری بدیهی نیست. در آیات زیر ضلّ در کنار کفر آورده شده که نشان‌دهنده دلالت آن بر کفر و شرک که اشد معاصی است دارد:

(نساء: ۱۱۶): إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعيداً.

خدا کسی را که برای او شریکی قرار دهد نمی‌آمرزد و جز آن هر گناهی را برای هر که خواهد، می‌آمرزد. و هر کس که برای خدا شریکی قرار دهد سخت به گمراهی افتاده است.

---

[1] (طباطبایی (ب)، ج ۱۵، ص ۳۶۶).

(نساء: ۱۳۶): یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ الْکِتابِ الَّذي نَزَّلَ عَلی رَسُولِهِ وَ الْکِتابِ الَّذي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ یَکْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلائِکَتِهِ وَ کُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعیداً.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خدا و پیامبرش و این کتاب که بر پیامبرش نازل کرده و آن کتاب که پیش از آن نازل کرده، به حقیقت ایمان بیاورید. و هر که به خدا و فرشتگانش و کتاب‌هایش و پیامبرانش و به روز قیامت کافر شود سخت در گمراهی افتاده است.

(مائده: ۱۲): فَمَنْ کَفَرَ بَعْدَ ذلِکَ مِنْکُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبیلِ.

و هر کس از شما که ازآن‌پس کافر شود راه راست را گم کرده است.

(نحل: ۱۲۵): هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبیلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدینَ.

پروردگار تو به کسانی که از راه او منحرف شده‌اند آگاه‌تر است و هدایت‌یافتگان را بهتر می‌شناسد.

خصوصاً در این آیه ضل همراه با معصیت آورده شده است:

(احزاب: ۳۶): وَ مَنْ یَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُبیناً.

هر که از خدا و پیامبرش نافرمانی کند سخت در گمراهی افتاده است.

در برخی آیات هم، مانند آیه زیر، ضلالت ملازم تبعیت از هوا آمده است:

( انعام: ۵۶): قُلْ لا أَتَّبِعُ أَهْواءَکُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذاً وَ ما أَنَا مِنَ الْمُهْتَدینَ.

بگو: از هوس‌های شما متابعت نمی‌کنم تا مبادا گمراه شوم و از هدایت‌یافتگان نباشم.

*

از آنچه تا اینجا گفته شد این مطلب فهمیده می‌شود که اگر صرفاً آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی شعراء را در نظر بگیریم، هرچند احتمال اینکه این آیه ناظر بر گناهکاری موسی (ع) باشد وجود دارد، اما این مطلب قابل‌اثبات نیست. اما حداقل چیزی که

می‌توان نشان داد آن است که موسی (ع) در دوران پیش از نبوت دچار خطا شده است. پس برخلاف ادعای برخی قائلین به عصمت، وقوع خطا برای پیامبران در دوران پیش از نبوت ممتنع نیست. اما اگر آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی قصص را نیزدر نظر داشته باشیم[۱]، موسی (ع) در این آیه پس از آنکه مرد قبطی را می‌کشد، از آن استغفار می‌کند، و ازآنجاکه استغفار به معنای آمرزش‌خواهی از گناه است[۲]، می‌توان گفت که فعل موسی (ع) گناه بوده و منظور موسی (ع) از «ضال» در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی شعراء هم، گناهکار بودن است، نه خطاکار بودن.

---

[۱] جلوتر به این آیه خواهیم پرداخت.

[۲] به ضمیمه‌ی شماره ۴ مراجعه شود.

## شعراء: ۸۲

وَ الَّذي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لي خَطيئَتي يَوْمَ الدِّينِ.
و آن‌که امید می‌دارم که در روز قیامت خطایم را ببخشاید.

این آیه خطاب ابراهیم (ع) است به مشرکان که خداوند را برای آنان وصف می‌کند. در اینجا، همچنان که دیده می‌شود، ابراهیم (ع) اعلام امیدواری می‌کند که خداوند در روز قیامت خطیئه‌ی او را مورد غفران قرار دهد. در این آیه دو عبارت مهم وجود دارد: اول «يَغْفِرَ لي»، دوم «خَطيئَتي». راجع به لغات از ریشه‌ی «غفر» بسیار صحبت کردیم و راجع به لغت «خطیئه» نیز صحبت خواهیم کرد. این آیه با توجه به معنای این دو لغت، برحسب ظاهر می‌رساند که ابراهیم (ع) گناهی مرتکب شده است؛ هرچند که برخی مفسرین تلاش کرده‌اند تا غیر از این معنا را نشان دهند.

شیخ طوسی[۱] و طبرسی[۲] معتقدند خطیئه در این آیه ناظر بر انقطاع، یعنی سلب توجه از خداوند است؛ چراکه از پیامبران قبیحی سر نمی‌زند و نیازی به بخشایش قیامت ندارند. طبرسی می‌گوید تفسیر دیگری هم برای این آیه وجود دارد، و آن این است که ابراهیم (ع) از خداوند می‌خواهد تا هرکس در روز قیامت او را شفیع قرار دهد، آمرزیده شود؛ مانند آنجا که خداوند در سوره‌ی فتح به پیامبر (ص) دستور استغفار می‌دهد اما منظورش آمرزش گناهان امت است.

نقد این تفسیر که خطیئه را انقطاع می‌دانند، آن است که شیخ طوسی و طبرسی قرینه‌ای برای تفسیرشان ارائه نمی‌کنند و نقد تفسیری که می‌گوید منظور ابراهیم (ع)

---

[۱] (طوسی (ب)، ج ۸، ص ۳۳).
[۲] (طبرسی (الف)، ج ۷، ص ۳۰۳).

شفاعتِ شفاعت‌خواهندگان بوده، آن است که اولاً، قرینه‌ای برای این تفسیر وجود ندارد، ثانیاً، آیه‌ای که به آن استشهاد شده، یعنی آیه‌ی ۲ سوره‌ی فتح، خود محل بحث ما است که پیش‌تر به تفصیل به آن پرداختیم.

فیض کاشانی می‌گوید اولاً، جهت دعای ابراهیم (ع) برای هضم نفس و تعلیم امت بوده است، نه اینکه خطیئه‌ای داشته باشد (زمخشری نیز در این قول با فیض کاشانی هم‌داستان است[۱])؛ اما اگر بخواهیم خطیئه‌ای به ابراهیم (ع) نسبت دهیم، آن خطیئه ترک اولایی است که در سه جا از ابراهیم (ع) واقع شده است[۲]: ۱- در ماجرای شکستن بتان خود را بیمار معرفی می‌کند؛ ۲- بعد از شکستن بت‌ها می‌گوید کار بت بزرگ بود؛ ۳- زن خود را خواهرش معرفی می‌کند (که البته فیض کاشانی معتقد است این سومی وجهی ندار).[۳]

در نقد فیض کاشانی باید گفت اولاً، وی مشخص نمی‌کند بر چه اساسی دعای ابراهیم (ع) را به هضم نفس یا تعلیم امت تفسیر می‌کند؛ حال‌آنکه هم معنای غفران روشن است (که یعنی آمرزش‌خواهی از گناه) و هم «خطیئه»، که به معنای گناه است[۴]. ثانیاً، درباره‌ی دروغ‌گویی ابراهیم (ع)، در ضمیمه‌ی شماره‌ی ۲ نشان داده‌ایم که بیان ابراهیم (ع) در موارد ۱ و ۲ دروغ نیستند، و مورد ۳ هم اساس

---

[۱] (زمخشری (الف)، ج ۳، ص ۳۱۹).

[۲] فخر رازی نیز معتقد است که خطیئه در اینجا ناظر بر ترک اولی است، اما در غیر از این سه مورد؛ چراکه این سه مورد را دروغ دانسته و از انبیاء رفع می‌کند. (فخر رازی، ج ۲۴، ص ۵۱۳).

[۳] (فیض کاشانی (الف)، ج ۴، ص ۴۰). بلخی (بلخی، ج ۳، ص ۲۶۹) و طبری (طبری (ب)، ج ۱۹، ص ۵۳) نیز خطیئه‌ی ابراهیم (ع) را ناظر بر همین سه دروغ می‌دانند. البته این دو حرفی از اینکه این دروغ‌ها ترک اولی بوده نمی‌زنند.

[۴] به ضمیمه‌ی شماره ۸ مراجعه شود.

قرآنی ندارد. اما اگر کسی بپذیرد که این موارد دروغ بوده‌اند، آنگاه اگر در موضعی دروغ گفتن مذموم نباشد (مثلاً به فرمان خدا باشد) چنین دروغی اساساً قبحی ندارد و ترک اولی هم نیست. اما اگر دروغ در موضعی مذموم باشد، دیگر ترکی اولی نبوده و گناهی آشکار است. لذا مواردی که فیض کاشانی به‌عنوان ترک اولی نام می‌برد، قاعدتاً باید از جانب او گناه تلقی شوند، نه ترک اولی.

*

با توجه به کاربرد لغات «يَغْفِرَ» و «خَطيئَتي» در آیه‌ی فوق، و با در نظر داشت نقد تفاسیر بالا، می‌توان ابراهیم را مرتکب گناه دانست.

## نمل: ۱۰

وَ أَلْقِ عَصاكَ فَلَمَّا رَآها تَهْتَزُّ كَأَنَّها جانٌّ وَلَّى مُدْبِراً وَ لَمْ يُعَقِّبْ يا مُوسى لا تَخَفْ إِنِّي لا يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ.

عصایت را بیفکن. چون دیدش که همانند ماری می‌جنبد، گریزان بازگشت و به عقب ننگریست. ای موسی، مترس. پیامبران نباید که در نزد من بترسند.

این آیه داستان موسی (ع) را حکایت می‌کند، آنگاه‌که با خانواده‌اش از دور آتشی می‌بیند. موسی (ع) از خانواده‌ی خود جدا شده تا پاره‌ای از آتش برایشان ببرد. آنگاه خداوند او را خطاب قرار می‌دهد:

(نمل: ۱۰-۷): إِذْ قالَ مُوسى لِأَهْلِهِ إِنِّي آنَسْتُ ناراً سَآتيكُمْ مِنْها بِخَبَرٍ أَوْ آتيكُمْ بِشِهابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ (۷) فَلَمَّا جاءَها نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَ مَنْ حَوْلَها وَ سُبْحانَ اللَّهِ رَبِّ الْعالَمينَ (۸) يا مُوسى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزيزُ الْحَكيمُ (۹) وَ أَلْقِ عَصاكَ فَلَمَّا رَآها تَهْتَزُّ كَأَنَّها جانٌّ وَلَّى مُدْبِراً وَ لَمْ يُعَقِّبْ يا مُوسى لا تَخَفْ إِنِّي لا يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (۱۰)

موسی به خانواده‌ی خود گفت: من از دور آتشی دیدم، زوداکه از آن برایتان خبری بیاورم یا پاره آتشی. شاید گرم شوید. (۷) چون به آتش رسید، ندایش دادند که برکت داده‌شده، آن‌که درون آتش است و آن‌که در کنار آن است. و منزه است خدای یکتا، آن پروردگار جهانیان. (۸) ای موسی، من خدای پیروزمند حکیم هستم. (۹) عصایت را بیفکن. چون دیدش که همانند ماری می‌جنبد، گریزان بازگشت و به عقب ننگریست. ای موسی، مترس. پیامبران نباید که در نزد من بترسند. (۱۰)

خداوند در آیه‌ی ۱۰، موسی (ع) راکه ترسیده از ترسیدن بر حذر می‌دارد؛ گویی موسی (ع) کاری کرده که نباید انجام می‌داده است.

اگرچه ظاهر آیه‌ی ۱۰ اخباری است، یعنی می‌خواهد وصفی از انبیاء – یعنی نترسیدن در پیشگاه خداوند – را متذکر شود، اما معنای آن انشایی است و به موسی (ع) دستور می‌دهد که در حضور خداوند از چیزی نترسد. ادعای انشایی بودن این آیه اساس بحث ماست، به همین خاطر باید آن را ثابت کنیم. اگرچه ما معتقدیم کاربر متعارف زبان آیه‌ی ۱۰ نمل را انشایی می‌فهمد، اما دلیل دیگری هم بر انشایی بودن آن وجود دارد.

آیه‌ی ۱۰ را اگر اخباری تلقی کنیم، آنگاه باید خبر صادقی باشد؛ چراکه خداوند آن را بیان می‌کند. اما می‌دانیم که خبر صادقی نیست؛ زیرا درست در همان لحظه موسی (ع) با ترسیدنش آن را نقض کرده است. یک گزاره‌ی کلیه، حتی اگر یک مثال نقض داشته باشد، از صدق می‌افتد، بنابراین محتوای آیه‌ی ۱۰ را نمی‌توان اخباری تلقی کرد. شاید کسی بگوید موسی (ع) در آن زمان هنوز مبعوث نشده، و پیامبر نبوده است. اما آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی طه به ما می‌گوید که خداوند پیش از آنکه از موسی (ع) بخواهد عصایش را بیفکند، پیامبری او را اعلام کرده است:

(طه: ۱۳): وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِما يُوحى.

و من تو را برگزیده‌ام. پس به آنچه وحی می‌شود گوش فرادار.

و در آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی طه است که خداوند به موسی (ع) می‌فرماید عصایش را بیفکند:

(طه: ۱۹): قالَ أَلْقِها يا مُوسى.

گفت: ای موسی، آن را بیفکن.

پس موسی (ع) در هنگامی که از عصایش که به اژدها تبدیل شده می‌ترسد پیامبر است، و این نکته مانع از آن می‌شود که محتوای آیه‌ی ۱۰ نمل اخباری باشد. درنتیجه محتوای این آیه باید انشایی یا دستوری باشد. ضمن اینکه قرآن از ترس

پیامبری که پیش از موسی (ع) بوده، یعنی ابراهیم[۱] (ع)، سخن گفته است که این نشان‌دهنده اخباری نبودن کلام فوق است.

قصد ما این نیست که بگوییم

ما در اینجا اصراری بر گفتن این نداریم که خود آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل نشان می‌دهد که موسی (ع) گناه یا خطایی انجام داده؛ چراکه این اولین بار است که موسی (ع) با فرمان نترسیدن پیامبران از جانب خداوند مواجه می‌شود[۲]. این آیه، تنها مقدمه‌ای است که به کمک آن آیات دیگری را که ناظر بر ترسیدن موسی (ع) هستند، تفسیر می‌کنیم.

## آیات ناظر بر ترس موسی (ع)

### طه: ۴۵

(طه: ۴۵): قالا رَبَّنا إِنَّنا نَخافُ أَنْ یَفْرُطَ عَلَیْنا أَوْ أَنْ یَطْغی.

گفتند: ای پروردگار ما، بیم داریم که بر ما تعدی کند یا طغیان از حد بگذراند.

این آیه مربوط به زمانی است که موسی (ع) و هارون از جانب خداوند مأمور می‌شوند تا نزد فرعون بروند.

با توجه به اینکه آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل به موسی (ع) فرمان داده که در حضور خداوند بیمناک نباشد، موسی (ع) این دستور را نادیده گرفته و ترسان می‌شود. شاید کسی مایل باشد بگوید که ترس امری طبیعی و غیرارادی است و موسی (ع) اختیاری در رفع ترس از خود نداشته. به چنین شخصی دو پاسخ داده می‌شود: ۱-

---

[۱] (هود: ۷۰) و (حجر: ۵۲).

[۲] اگر کسی به حسن و قبح ذاتی-عقلی قائل باشد، آنگاه خود آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل نیز حاکی از وقوع گناه (یا خطا) از جانب موسی است.

اگر ترس کاملاً غیرارادی باشد، آنگاه باید فرمان خداوند در آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل را بیهوده و لغو دانست، (که البته ما چنین نمی‌اندیشیم)؛ ۲- حتی اگر ترس در درون انسان غیرارادی باشد، بیان این ترس در پیشگاه خداوند، به‌جای آنکه شخص سعی کند در درون خود آن را سرکوب کند، نشان‌دهنده تخطی از فرمان خداوند است.

برخی البته تلاش کرده‌اند بگویند ترس موسی (ع) و هارون از برخورد فرعون و ناتمام ماندن رسالت آن‌ها بوده، نه بیم جان[1]. اگر این تعلیل را بپذیریم، باز هم نمیتواند توجیه‌گر ترس موسی (ع) باشد؛ چراکه خداوند در آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل به نحو مطلق دستور می‌دهد تا در حضور او نترسد، حال این ترس هرچه می‌خواهد باشد.

**طه: ۶۷**

(طه: ۶۷): فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خيفَةً مُوسى.

موسی خویشتن را ترسان یافت.

این آیه مربوط به زمانی است که موسی (ع) و ساحران دربار فرعون با یکدیگر روبرو شده، و ساحران بساط خویش را پهن می کنند:

(طه: ۶۸-۶۵): قالُوا يا مُوسى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَ إِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَلْقى (۶۵) قالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذا حِبالُهُمْ وَ عِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ آنها تَسْعى (۶۶) فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خيفَةً مُوسى (۶۷) قُلْنا لا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلى (۶۸)

گفتند: ای موسی، آیا تو می‌افکنی یا ما نخست بیفکنیم؟ (۶۵) گفت: شما بیفکنید. ناگهان از جادویی که کردند چنان در نظرش آمد که آن رسن‌ها و عصاها به هر سو

[1] (فیض کاشانی (الف)، ج ۳، ص ۳۰۸) و (طباطبایی (الف)، ج ۱۴، ص ۱۵۶).

می‌دوند. (۶۶) موسی خویشتن را ترسان یافت. (۶۷) گفتیم: مترس که تو برتر هستی. (۶۸)

در اینجا مجدداً موسی (ع) فرمان خداوند را نقض کرده و ترسان می‌شود. برخی اقوال می‌گوید موسی (ع) ترسید تا مگر امر بر مردم مشتبه شود و کار ساحران را مانند کار او بدانند[۱]؛ چه ترس موسی (ع) به این علت باشد چه در اثر سایر علل، وی دستور مطلق آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل را نقض کرده و به خویشتن ترس راه داده است. خصوصاً اینکه ظاهراً جنس ترس موسی (ع) در اینجا با جنس ترس او در آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل تفاوت دارد، و نه ترسی ناگهان در اثر دیدن امری ترسناک، بلکه ترسی است که در پس آن اندیشه وجود دارد.

**شعرا ۱۲**

(شعرا: ۱۲): قالَ رَبِّ إِنِّي أَخافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ.

گفت: ای پروردگار من، می‌ترسم که دروغ‌گویم خوانند.

این آیه مربوط به زمانی است که خداوند موسی (ع) را به‌سوی فرعون و قومش مأمور می‌کند. در اینجا هم دیده می‌شود که موسی (ع) علیرغم انذار خداوند در آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل، دچار ترس می‌شود. این ترس هم مانند آیه‌ی ۴۵ و ۶۷ طه، نه ترسی ناگهانی و برخاسته از طبع بشری، بلکه ترسی است که در پس آن اندیشه وجود دارد؛ ترسی که انتظار می‌رفت موسی (ع) با راسخ بودن در ایمان به خدا و توجه به دستور او در آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل، آن را از خود دور کند، نه اینکه آن را به پیشگاه خداوند عرضه نماید.

**آیاتی در باب سایر پیامبران**

---

[۱] (بلخی، ج ۳، ص ۳۲) و شیخ طوسی به نقل از جبایی: (طوسی (ب)، ج ۷، ص ۱۸۷).

آیاتی که در آن‌ها به ترس انبیاء اشاره‌شده منحصر به آیات بالا در باب موسی (ع) نیست. در قرآن به ترس سایر انبیاء هم اشاره شده است و ازآنجاکه آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل راجع به قبح ترس انبیاء در حضور خداوند به‌طور عام (نه منحصر به موسی(ع)) صحبت می‌کند، لذا می‌توان انبیاء دیگری را هم که در قرآن از ترس آنان ذکری رفته مرتکب فعل قبیح دانست. در اینجا برای جلوگیری از اطاله کلام این آیات را به‌صورت گذرا معرفی کرده، وارد بحث جزئی‌تر آن نمی‌شویم؛ چراکه بحث آن‌ها تفاوتی با بحث آیات مربوط به موسی (ع) ندارد.

**(هود: ۷۰)**: فَلَمَّا رَأى أَيْدِيَهُمْ لا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَ أَوْجَسَ مِنْهُمْ خيفَةً قالُوا لا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنا إِلى قَوْمِ لُوط.

و چون دید که بدان دست نمی‌یازند، آنان را ناخوش داشت و در دل از آن‌ها بیمناك شد. گفتند: مترس، ما بر قوم لوط فرستاده شده‌ایم.

این گفتگوی فرشتگان با ابراهیم (ع) است، آنگاه‌که بر او وارد شده و او دچار ترس می‌شود.

**(مریم: ۵)**: وَ إِنِّي خِفْتُ الْمَوالِيَ مِنْ وَرائي وَ كانَتِ امْرَأَتِي عاقِراً فَهَبْ لي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا.

من پس از مرگ خویش، از خویشاوندانم بیمناکم و زنم نازاینده است. مرا از جانب خود فرزندی عطا کن.

این کلامی است که زکریا خطاب به خداوند بر زبان می‌آورد.

**(ذاریات: ۲۸)**: فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خيفَةً قالُوا لا تَخَفْ وَ بَشَّرُوهُ بِغُلامٍ عَليم.

و از آن‌ها بیمناك شد. گفتند: مترس. و او را به فرزندی دانا مژده دادند.

این داستان هم مربوط به ابراهیم (ع) و ترس او از فرشتگان است که به‌صورت مهمان بر او وارد شدند.

این‌ها آیاتی بودند که در آن‌ها از لغات مشتق از «خوف» استفاده شده بود. در زیر آیاتی هستند که به ترس انبیاء اشاره دارند، هرچند که در آن‌ها از لغات دیگری استفاده شده است:

**(حجر: ۵۲)**: إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقالُوا سَلاماً قالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجِلُون.
آنگاه که بر او داخل شدند و گفتند: سلام. ابراهیم گفت: ما از شما می‌ترسیم.

این آیه در همان زمینه‌ی آیه‌ی ۷۰ سوره‌ی هود سخن می‌گوید.

**(طه: ۹۴)**: قالَ يَا بْنَ أُمَّ لا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَ لا بِرَأْسي إِنِّي خَشيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرائيلَ وَ لَمْ تَرْقُبْ قَوْلي.[1]
گفت: ای پسر مادرم، چنگ به ریش و سر من مینداز. من ترسیدم که بگویی: تو میان بنی‌اسرائیل جدایی افکندی، و گفتار مرا رعایت نکردی.

این آیه مربوط به زمانی است که موسی (ع) از میعادگاه طور بازمی‌گردد و قوم خود را دچار فتنه سامری می‌بیند. آنگاه سراغ هارون (که او هم با موسی (ع)

---

[1] در نشان دادن قبح ترس انبیاء، علاوه بر آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل، به آیه‌ی ۳۹ سوره احزاب هم می‌توان اشاره کرد که در آن فعل مشتق از «خشی» به کار رفته است: «الَّذينَ يُبَلِّغُونَ رِسالاتِ اللَّهِ وَ يَخْشَوْنَهُ وَ لا يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اللَّهَ وَ كَفى بِاللَّهِ حَسيباً». یعنی «کسانی که پیام‌های خدا را می‌رسانند و از او می‌ترسند و از هیچ‌کس جز او نمی‌ترسند، خدا برای حساب کردن اعمالشان کافی است».

به‌سوی قوم فرعون مأمور بود و به این واسطه در زمره پیامبران است) رفته و هارون این آیه را می‌گوید.

(**احزاب: ۳۷**): وَ إِذْ تَقُولُ لِلَّذي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَ اتَّقِ اللَّهَ وَ تُخْفي في نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْديهِ وَ تَخْشَى النَّاسَ وَ اللَّهُ حق أَنْ تَخْشاهُ فَلَمَّا قَضى زَيْدٌ مِنْها وَطَراً زَوَّجْناكَها لِكَيْ لا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنينَ حَرَجٌ في أَزْواجِ أَدْعِيائِهِمْ إِذا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَراً وَ كانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً.

و تو، به آن مرد که خدا نعمتش داده بود و تو نیز نعمتش داده بودی، گفتی: زنت را برای خود نگه‌دار و از خدای بترس. درحالی‌که در دل خود آنچه را خدا آشکار ساخت مخفی داشته بودی و از مردم می‌ترسیدی، حال‌آنکه خدا از هر کس دیگر سزاوارتر بود که از او بترسی. پس چون زید از او حاجت خویش بگزارد، به همسری تواش درآوردیم تا مؤمنان را در زناشویی با زنان فرزندخواندگان خود، اگر حاجت خویش از او بگزارده باشند، منعی نباشد. و حکم خداوند شدنی است. (۳۷)

این آیه که پیش‌تر از آن صحبت کردیم مربوط به داستان ازدواج پیامبر (ص) با زینب بنت جحش است.

(**ص ۲۲**): إِذْ دَخَلُوا عَلى داوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِّ وَ لا تُشْطِطْ وَ اهْدِنا إِلى سَواءِ الصِّراط.

بر داود داخل شدند. داود از آن‌ها ترسید. گفتند: مترس، ما دو مدعی هستیم که یکی بر دیگری ستم کرده است. میان ما به حق داوری کن و پای از عدالت بیرون منه و ما را به راه راست هدایت کن.

این آیه مربوط به داستان ورود دو فرشته بر داود (ع) و امتحان کردن او در قضاوت است.

*

نتیجه آنکه، با استفاده از آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی نمل، می‌توان دید که در مواضع مختلفی از قرآن حکم الهی نترسیدن انبیاء از جانب پیامبران نقض شده است. این مطلب راجع به موسی (ع) مشخص‌تر از سایرین است، زیرا صدور حکم نترسیدن خطاب به اوست، و راجع به پیامبران دیگر، اگر حسن و قبح ذاتی–عقلی را بپذیریم، آنچنان که در کلام شیعه غالب است، آنگاه باید گفت سایر پیامبران نیز در هنگام ترس فرمان خدا را نقض کرده و مرتکب گناه شده‌اند.

# قصص: ۱۵ و ۱۶

وَ دَخَلَ الْمَدينَةَ عَلى حينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِها فَوَجَدَ فيها رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلانِ هذا مِنْ شيعَتِهِ وَ هذا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغاثَهُ الَّذي مِنْ شيعَتِهِ عَلَى الَّذي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ قالَ هذا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبينٌ (۱۵) قالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسي فَاغْفِرْ لي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحيمُ. (۱۶)

بی‌خبر از مردم شهر به شهر داخل شد. دو تن را دید که با هم نزاع می‌کنند. این یك از پیروانش بود و آن یك از دشمنانش. آن‌که از پیروانش بود بر ضد آن دیگر که از دشمنانش بود از او یاری خواست. موسی مشتی بر او نواخت و او را کشت. گفت: این کار شیطان بود. او به آشکارا دشمنی گمراه‌کننده است. (۱۵) گفت: ای پروردگار من، من به خود ستم کردم، مرا بیامرز. و خدایش بیامرزید. زیرا آمرزنده و مهربان است. (۱۶)

این دو آیه راجع به موسی (ع) است. زمانی که وارد شهر شده و دو نفر را می‌بیند که با یکدیگر نزاع می‌کنند، آنگاه به طرفداری از یکی وارد درگیری شده و با ضربه‌ی مشتی دیگری را می‌کشد. در این آیات دو نکته مورد تأکید ماست. اول اینکه موسی (ع) امر پیش‌آمده را «عمل شیطان» می‌خواند؛ دوم آنکه خطاب به خداوند خود را ظالم خوانده، طلب آمرزش می‌کند.

شیخ طوسی ذیل آیه‌ی ۱۵ مطالبی را بیان می‌کند. وی در تفسیر «هذا من عمل الشیطان» می‌گوید که منظور از «شیطان» فرد مقتول است؛ یعنی عمل او عمل شیطان بوده. قرینه‌ی شیخ طوسی برای این گفته آن است که در قرآن از شیطان

با صفت «عدو» یاد شده، و از مقتول هم در این آیه با همین صفت یاد می‌شود[۱].
این تفسیر شیخ طوسی، تفسیر بی‌رمقی است؛ چراکه ضرورتی ندارد چون شیطان در قرآن عدو خوانده شده، در اینجا هم منظور از شیطان همان عدو، یعنی مرد قبطی باشد. اما به‌هرحال ما تفسیر برتری هم برای مقابله با تفسیر شیخ طوسی نداریم؛ چراکه از معنای ظاهر آیه مطلب خاصی استخراج نمی‌شود. به همین ترتیب تفاسیر دیگران[۲] از «عمل شیطان» را هم نادیده گرفته و از این آیه می‌گذریم.

اما بخشی که بیشتر باید موردتوجه قرار گیرد، آیه‌ی ۱۶ است که در آن موسی (ع) به ظلم خود اعتراف کرده، طلب آمرزش می‌کند. شیخ طوسی چند تفسیر برای این آیه ارائه می‌دهد: ۱- قتل قبیح نبوده بلکه باید دیرتر انجام می‌شد. این ظلم در اثر تعجیل در قتل است. لذا کار او ترک اولی است؛ ۲- در سنجش و موازنه، قتل باعث نقص در صواب موسی (ع) شد (شیخ طوسی توضیح بیشتری نمی‌دهد).

---

[۱] (طوسی (ب)، ج ۸، ص ۱۳۶).

[۲] سید مرتضی برای «عمل شیطان» دو تفسیر ارائه می‌کند: «نخست: منظور حضرت موسی (ع) آن بوده است که آراستن و زیبا جلوه دادن کار کشتن قبطی توسط من و ترک تأخیر در اقدام به کشتن (ترک استحباب) و کمک من به سزاواری او برای جلب ثواب، کار شیطان بوده است. دوم: کار مقتول، که مخالفت با فرمان خداوند متعال و یافتن استحقاق کشته شدن بوده است، از کارهای شیطان و عمل آن ملعون است». (علم الهدی (ب). ص ۱۲۳). طبرسی دو تفسیر برای «عمل شیطان» ذکر می‌کند: ۱- و گفت: این کار از شیطان بود که مرا بخشم آورد؛ ۲- کاری که به سبب آن قتل واقع شد از عمل شیطان بود. (طبرسی (الف)، ج ۷، ص ۳۸۲). طبری با استناد به حدیثی که سندش به أبی بکر بن عبدالله می‌رسد، منظور از «عمل شیطان» را تحریک موسی (ع) توسط شیطان، برای مداخله و درگیری در نزاع می‌داند. (طبری (ب)، ج ۲۰، ص ۳۰).

تفسیر اولی که شیخ طوسی معرفی می‌کند، با ارائه‌ی شاهد و قرینه همراه نیست. لذا دلیلی برای عدول از معنای ظاهری «غفران» وجود ندارد. درباره وجه دوم، شیخ طوسی توضیح دقیقی راجع به نقص صواب نمی‌دهد. اما آنچه به نظر می‌رسد این است که نقص صواب یعنی از بین رفتن و تکفیر برخی حسنات، که این اتفاق نه با خطا، بلکه با انجام گناه رخ می‌دهد. درنتیجه طبق برداشت ما از تفسیر دوم شیخ طوسی موسی (ع) باید مرتکب گناه شده باشد.[۱]

فخر رازی برای «ظلمت نفسی» سه وجه ذکر می‌کند: ۱- انقطاع از خدا (یعنی سلب توجه از خدا)، ۲- ترک اولی، ۳- چون آن ملعون را کشتم، فرعون مرا خواهد کشت.[۲]

فخر رازی در اینجا هیچ دلیل و شاهدی برای اینکه تفسیرش پذیرفته شود ارائه نمی‌دهد. ضمن اینکه تفسیر اول او، یعنی انقطاع از خدا، معلوم نیست که در چنین داستانی چه جایگاه و وجهی می‌تواند داشته باشد. تفسیر دوم هم ازاین‌جهت پذیرفته نیست، که ترک اولی نسبتی با غفران ندارد. تفسیر سوم هم نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا اگر منظورش از ظلم، خود را در معرض آسیب فرعون قرار دادن باشد، معلوم نیست که چرا از خداوند طلب غفران می‌کند.

فخر رازی در ادامه می‌گوید که اما اگر دلالت این آیه را بر صدور معصیت بدانیم، باید گفت این اتفاق پیش از نبوت موسی (ع) رخ داده است[۳].

ابوالفتوح رازی در توضیح معنای «ظلمت نفسی» به دو وجه اشاره می‌کند: ۱- انقطاع از خدا، ۲- نقصان حظ خود از ثواب، به خاطر تعجیل در قتل قبطی.

---

[۱] (طوسی (ب)، ج ۸، ص ۱۳۷).

[۲] (فخر رازی، ج ۲۴، ص ۵۸۵).

[۳] (فخر رازی، ج ۲۴، ص ۵۸۶).

فیض کاشانی نیز «ظلمت نفسی» را این‌طور معنا می‌کند که «خود را با ورود به این شهر در بد موقعیتی قرار دادم».[1]

راجع به وجه اول ابوالفتوح در توضیح قول فخر رازی سخن گفتیم. اما وجه دوم وی و تفسیر فیض کاشانی هم مانند قول به انقطاع، بدون شاهد و دلیل ارائه‌شده و پذیرفتنی نیستند. ضمن اینکه هر سه‌ی این اقوال هرچند گناه را از موسی (ع) دور می‌کنند، اما خطایی را به او نسبت می‌دهند؛ چراکه انقطاع، نقصان ثواب، یا قرار دادن خود در موقعیت نادرست، همه از مصادیق خطا هستند.

طباطبایی در *المیزان* می‌گوید که موسی (ع) در آیه‌ی ۱٦ اعتراف می‌کند که به نفس خود ستم کرده، چون خود را در خطر انداخته است. و منظورش از «فَاغْفِرْ لِي» این نیست که خداوند از سر گناهش بگذرد، بلکه منظورش آن است که خداوند اثر عمل او (که در معرض خطر فرعون قرار گرفتن است) را خنثی کرده و او را از عواقب وخیم کار خلاص بخشد.[2]

چند نقد بر تفسیر طباطبایی وارد است. طباطبایی، همان‌طور که قبلاً ذیل آیه‌ی ۲ سوره فتح انجام داده بود، «غفران» را به معنای از بین بردن اثرات سوء می‌گیرد. اما در اینجا هم مثل آنجا، اشاره‌ای به منبع خود برای استخراج این معنا نمی‌کند؛ حال‌آنکه ما پیش‌تر نشان دادیم که معنای غفران با ذنب نسبت دارد. علاوه بر این، چه ضرورتی دارد که اگر منظور موسی (ع) از «فَاغْفِرْ لِي» نجات یافتن از فرعونیان بوده، قرآن این معنا را با چنین عبارت مشکوکی بیان کند؟ خداوند به‌راحتی می‌توانست در این داستان از لغتی مثل «نجنی» (یعنی مرا نجات بخش) استفاده کند،

---

[1] (فیض کاشانی (الف)، ج ۴، ص ۸۴).

[2] (طباطبایی (الف)، ج ۱۶، ص ۱۹).

تا هم رساتر باشد، هم شبه‌ای ایجاد نشود؛ چنانکه در آیه‌ی ۲۱ همین سوره‌ی قصص[۱]، و در آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی تحریم[۲] و آیات ۱۱۸[۳] و ۱۶۹[٤] سوره‌ی شعراء، برای طلب استخلاص از تعبیر «نجنی» استفاده شده است.

*

از آنچه تا اینجا آمد، می‌توان این مطلب را برداشت کرد که موسی (ع) کار ناروایی انجام داده و به خاطر انجام این کار خود را ظالم خوانده، از خداوند طلب آمرزش می‌کند. حال این کار می‌تواند گناه یا خطا باشد. خطا بودن فعل او حداقل چیزی است که می‌توان گفت؛ اما با توجه به اینکه موسی (ع) خود را ظالم خوانده و از خداوند طلب غفران می‌کند (با توجه به معنایی که برای غفران شناسایی کردیم و گفتیم که با ذنب نسبت دارد)، می‌توان گفت که عمل موسی (ع) گناه بوده است. لذا – با توجه به این آیه – باید بیان داشت که عصمت پیامبران پیش از نبوت، امری ضروری نیست.

---

[۱] فَخَرَجَ مِنْها خائِفاً يَتَرَقَّبُ قالَ رَبِّ **نَجِّني** مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمينَ.

[۲] وَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِلَّذينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قالَتْ رَبِّ ابْنِ لي عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَ **نَجِّني** مِنْ فِرْعَوْنَ وَ عَمَلِهِ وَ نَجِّني مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمين.

[۳] فَافْتَحْ بَيْني وَ بَيْنَهُمْ فَتْحاً وَ **نَجِّني** وَ مَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنين.

[٤] رَبِّ **نَجِّني** وَ أَهْلي مِمَّا يَعْمَلُون.

# صافات: ۱۴۲

فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ.

ماهی ببلعیدش و او درخور سرزنش بود.

این آیه بخشی از گفتار قرآن راجع به یونس (ع) است. خداوند در این بخش از سوره‌ی صافات می‌فرماید:

(صافات: ۱۴۴-۱۳۹): وَ إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ (۱۳۹) إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ (۱۴۰) فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ (۱۴۱) فَالْتَقَمَهُ الْحُوتُ وَ هُوَ مُلِيمٌ (۱۴۲) فَلَوْ لا أَنَّهُ كانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ (۱۴۳) لَلَبِثَ فِي بَطْنِهِ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (۱۴۴) و یونس از پیامبران بود. (۱۳۹) چون به آن کشتی پر از مردم گریخت، (۱۴۰) قرعه زدند و او در قرعه مغلوب شد. (۱۴۱) ماهی ببلعیدش و او درخور سرزنش بود. (۱۴۲) پس اگر نه از تسبیح‌گویان می‌بود، (۱۴۳) تا روز قیامت در شکم ماهی می‌ماند. (۱۴۴)

آنچه باعث توجه ما به این آیه می‌شود، استفاده از لغت «ملیم» به معنای «درخور سرزنش» است. چه کسی درخور سرزنش است؟ فهم عرفی به ما می‌گوید کسی درخور سرزنش است که گناه یا خطایی انجام داده باشد. البته در درجه‌ی اول کسی درخور سرزنش است که مرتکب گناه باشد؛ چراکه تفاوت گناه و خطا بنا بر فهم عرفی در آن است که در پس گناه عمد و اراده وجود دارد، اما خطا لغزشی غیرعمدی است. به همین خاطر، اگر کسی لیوانی که در دست دارد را عامدانه رها کند تا بشکند، درخور ملامت است، اما اگر ناگهان پایش بلغزد و لیوان از دستش افتاده و بشکند، درخور ملامت نیست. بااین‌حال شاید بتوان گفت در شرایط خاصی، سرزنش به فرد خطاکار هم تعلق می‌گیرد.

قمی، به‌عنوان یکی از قدمای مفسرین شیعه[۱]، ذیل این آیه به تفسیرش از آیه‌ی ۹۸ سوره‌ی یونس اشاره می‌کند. وی ذیل آیه‌ی ۹۸، حدیثی را به نقل از جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) ذکر میکند. در بخشی از این حدیث می‌خوانیم زمانی که یونس (ع) در بطن ماهی بود، کسی سوار بر کشتی صدای انسانی را از بطن ماهی می‌شنود. آنگاه با یونس (ع) وارد گفتگو می‌شود: «قارون گفت: تو کیستی؟ یونس (ع) گفت: من گناهکاری خطاکار، یونس پسر متی هستم»[۲]. ملاحظه می‌شود که طبق این حدیث، یونس (ع) خود را هم گناهکار و هم خطاکار می‌خواند.

شیخ طوسی ذیل این آیه می‌نویسد: «وَ هُوَ مُلِیمٌ، یعنی آنچه سبب ملامت بود را انجام داد، و نزد آنانی که قائل به جواز صغیره برای انبیاء هستند آن عمل بخشیده شده است، و در نزد ما، او برای ترک مندوب [=ترک اولی] ملامت می‌شود... و مجاهد و ابن زید، «ملیم» را به «مذنب» معنا کرده‌اند».[۳]

در اینجا چند نکته قابل‌توجه است: ۱- شیخ طوسی خودش ملیم را به ترک مندوب بازمی‌گرداند، ۲- اشاره‌اش به قول مجاهد و ابن زید مهم است؛ زیرا این قول را بدون اشاره به‌درستی یا نادرستی آن صرفاً نقل می‌کند.

طبری نیز در *جامع البیان* دو حدیث نقل می‌کند که سند آن‌ها به مجاهد[٤] و ابن زید[٥] می‌رسد (که ظاهراً همان دو حدیثی است که شیخ طوسی به آن‌ها اشاره دارد)، و در آن‌ها «ملیم» به «مذنب» معنا می‌شود. اما بیش از بیان طبری، حدیثی

---

[۱] قمی امام دهم و یازدهم امامیه را درک کرده است.

[۲] (قمی، ج ۱، ص ۳۱۸).

[۳] (طوسی (ب)، ج ۸، ص ۵۲۹).

[٤] (طبری (ب)، ج ۲۳، ص ۶۳).

[٥] (همان).

که قمی، به‌عنوان یکی از بزرگان امامیه، نقل می‌کند جالب‌توجه است. گویی در زمانه‌ی او آموزه ی کلامی عصمت انبیاء هنوز صورت جزم خود را پیدا نکرده است.

*

با جمع‌بندی سخنان بالا، می‌توان نتیجه گرفت که این آیه شاهدی است بر گناه (یا خطای) یونس (ع) پیامبر. که این مطلب به‌نوبه‌ی خود آموزه‌ی عصمت انبیاء را نقض می‌کند.

# ص: ۲۴

قالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إِلى نِعاجِهِ وَ إِنَّ كَثيراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَيَبْغي بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ قَليلٌ ما هُمْ وَ ظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ راكِعاً وَ أَنابَ.

داود گفت: او که میش تو را از تو می‌خواهد تا به میش‌های خویش بیفزاید بر تو ستم می‌کند. و بسیاری از شریکان جز کسانی که ایمان آورده‌اند و کارهای شایسته کرده‌اند - و اینان نیز اندك هستند - بر یکدیگر ستم می‌کنند. و داود دانست که او را آزموده‌ایم. پس از پروردگارش آمرزش خواست و به رکوع درافتاد و توبه کرد.

این آیه راجع به داستانی است که در آن خداوند داود (ع) را مورد آزمایش قرار می‌دهد، و بنابر ظاهر آیه، داود (ع) از این آزمون سربلند خارج نشده و به همین خاطر از خداوند طلب آمرزش می‌کند. آیات پیشین چنین میگویند:

(ص: ۲۱ و ۲۲): وَ هَلْ أَتاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرابَ (۲۱) إِذْ دَخَلُوا عَلى داوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قالُوا لا تَخَفْ خَصْمانِ بَغى بَعْضُنا عَلى بَعْضٍ فَاحْكُمْ بَيْنَنا بِالْحَقِّ وَ لا تُشْطِطْ وَ اهْدِنا إِلى سَواءِ الصِّراطِ (۲۲)

آیا خبر آن مدعیان را شنیده‌ای آنگاه که از دیوار قصر بالا رفتند؟ (۲۱) بر داود داخل شدند. داود از آن‌ها ترسید. گفتند: مترس، ما دو مدعی هستیم که یکی بر دیگری ستم کرده است. میان ما به حق داوری کن و پای از عدالت بیرون منه و ما را به راه راست هدایت کن. (۲۲)

در شأن نزول این آیه، و علت استغفار داود (ع) حرف‌های مختلفی زده‌شده است، که در اینجا از آوردن آن پرهیز کرده، صرفاً به کلام مفسرین بسنده می‌کنیم.

آنچه مشخص است این است که داود (ع) در آیه‌ی ۲۴ استغفار می‌کند، و خداوند در آیه‌ی ۲۵ اعلام می‌کند که استغفار او را پذیرفته:

(ص: ۲۵): فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَ حُسْنَ مَآبٍ.

ما این خطایش را بخشیدیم. او را به درگاه ما تقرب است و بازگشتی نیکو.

بلخی آیه‌ی ۲۴ را ناظر بر ذنب داود (ع) فهم می‌کند[1]. همچنین طبری در توضیح این آیه، احادیثی می‌آورد که در آن‌ها از لغات «ذنب» و «خطیئه» استفاده شده است.[2]

طبرسی ذیل این آیه و نظر قائلین عصمت راجع به آن می‌نویسد:

«برخی گفته‌اند: استغفار داود (ع) بر اساس پیوستن به خداوند و خضوع برای او و اظهار ذلت و خواری با عبادت و سجود در مقابل خداوند بوده است،... این سخن کسی است از امامیه و غیر ایشان که پیامبران را از همه گناه منزه می‌دانند».[3]

نقد کلام طبرسی آن است که اولاً، پیوستن به خدا مستلزم این است که فرد پیش‌تر از خداوند بریده باشد (دچار انقطاع شده باشد) که این خود گناه یا خطا است. ثانیاً، برای اعلام خضوع در برابر خداوند الفاظ مناسب‌تری از استغفار (که معنای آن طلب آمرزش برای گناه است) وجود دارد. ضمن اینکه مجدداً کلام طبرسی نشان می‌دهد که پیش‌فرض‌های کلامی، و نه معنای ظاهری آیه، است که تفسیر تنزیهی از این قسم آیات را شکل می‌دهند.

فخر رازی برای این آیه چند وجه ذکر می‌کند:

---

[1] (بلخی، ج ۳، ص ۶۴۱).

[2] (طبری (ب)، ج ۲۳، ص ۹۲، ۹۴ و ۹۶).

[3] (طبرسی (ب)، ج ۲۱، ص ۸۹).

۱- چون آن دو به او وارد شدند، داود (ع) اندیشید که آن‌ها قصد قتلش را دارند و از ایشان ترسید. اما باوجوداینکه صاحب قدرت بود آن‌ها را بخشید، و به این دلیل دچار عجب شد. آنگاه از خداوند طلب بخشش کرد.

۲- شاید او به آزار قوم[1] همت گماشت، سپس با خود گفت دلیل قاطعی برای اینکه آن‌ها قصد شر داشته باشند وجود ندارد. پس آن‌ها را بخشید، و از آن استغفار کرد.[2]

۳- داود (ع) به‌منظور شفاعت و با درخواست قوم از او از خدا طلب بخشش می‌کند.[3]

فخر رازی در دفاع از این تفاسیر احتمالی، چنین می‌گوید که چون لفظ قرآن قطعاً بر گناهکاری داود (ع) دلالت نمی‌کند، می‌توان راه را برای این تفاسیر احتمالی گشوده دید. آنگاه، با توجه به آیه‌ی ۲۵ که می‌گوید «وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفی وَ حُسْنَ مَآب»[4]، می‌نویسد این وجوه احتمالی محتمل‌تر از وجهی هستند که می‌گوید داود (ع) مرتکب گناه شده است؛ چراکه چنین خاتمه‌ای سزاوار کسی است که عمر خود را در خدمت و طاعت خداوند گذرانده، نه کسی که جرمی از او سرزده است.[5]

---

[1] ظاهراً منظور از «قوم» آن‌هایی هستند که در قرآن با عنوان «خصم» از ایشان یاد شده، و به‌واسطه‌ی «تَسَوَّرُوا» بیش از دو نفر هستند.

[2] ظاهراً دلیل استغفار داود (ع) در اینجا، تصمیمی است که بر آزار دادن قوم گرفته بود.

[3] (فخر رازی، ج ۲۶، ص ۳۸۵).

[4] «او را به درگاه ما تقرب است و بازگشتی نیکو».

[5] (همان).

نقد وارده بر کلام فخر رازی آن است که گویا وی چنین میپندارد که کسی مانند داود (ع) اگر بنده‌ی مقربی باشد، با یک گناه از قرابت می‌افتد، درحالی که چنین نیست. مقرب بودن و ارتکاب گناه قابل‌جمع هستند؛ کما اینکه در دید قائلین به عصمت بسیاری از بندگان خدا، در زمره مقربین بوده، اما معصوم نیستند؛ یعنی به‌نوعی مرتکب گناه شده‌اند. خود فخر رازی هم در تفسیر آیه‌ی ۱۲۱ طه، می گوید که یک عصیان آدم (ع) را عاصی نکرد[۱]. پس در اینجا هم دلیلی ندارد فکر کنیم که میان ارتکاب داود (ع) به گناه و مقرب بودن او تناقضی در کار است.

ازجمله تفاسیر قابل‌ذکر دیگر برای این آیه، تفسیر *الصافی* است. فیض کاشانی در ضمن تفسیرش برای این آیه، حدیثی از علی بن موسی (امام هشتم شیعیان) نقل می کند، که در آن وی داستان داود (ع) و همسر اوریا را رد کرده (به این داستان در ادامه اشاره می‌شود)، آنگاه در پاسخ کسی که می‌پرسد «پس ***خطیئه***[۲] [داود (ع)] چه بود؟» می گوید نحوه‌ی قضاوت داود (ع) و یک‌طرفه قضاوت کردنش.

آنچه در این تفسیر مهم است، آن است که برای عمل داود (ع) از لفظ «خطیئه» استفاده شده. خطیئه در لغت به معنای خطای عمدی است[۳]. با این حساب می‌توان آن را گناه دانست، چراکه از سر عمد رخ می‌دهد[۴]. حال اگر کلام

---

[۱] (فخر رازی، ج ۲۲، ص ۱۰۹).

[۲] تأکید از ماست.

[۳] به ضمیمه‌ی شماره ۸ مراجعه شود.

[۴] دلیل دیگر، برای اینکه خطیئه نوعی گناه است، از همین حدیث قابل‌استخراج است. در این حدیث پس از آنکه علی بن موسی نسبت دادن کوتاهی در نماز، فحشا و قتل را از داود (ع) دور می کند، شخص سؤال کننده می‌پرسد «پس خطیئه‌ی او چه بود»؟ از این برمی‌آید که «خطیئه»

علی بن موسی که در تفسیری شیعی نقل شده است را دقیق بدانیم، کلام او ناظر بر گناهکاری داود (ع) است؛ هرچند که وی گناه بزرگ داود (ع) در ارتباط با همسر اوریا را رد می‌کند.

طباطبایی در *المیزان*، ذیل تفسیر این آیات، دو ادعا مطرح می‌کند تا احتمال وقوع گناه را از داود (ع) دور کند. ادعاهای وی چنین است:

۱- با توجه به اینکه دو نفری که بر داود (ع) وارد شده از بالای دیوار بر او درآمده‌اند، و این نحوه‌ی ورود طبیعی نیست، لذا حادثه حادثه‌ای طبیعی نبوده و نوعی تمثل[1] برای داود (ع) رخ داده است؛ چون اگر این رخداد طبیعی می‌بود باید آن اشخاص که یا انسان بوده‌اند و یا ملك، از راه طبیعی بر داوود وارد می‌شدند، نه از راه دیوار.[2]

۲- کلام داود (ع) را باید شرطیه (=فرضی) در نظر گرفت. به این شکل که مراد داود (ع) این بوده که به فرد شاکی (=صاحب یک میش) بگوید «اگر کلام تو درست باشد، آنگاه حکم چنان است». دلیلی که طباطبایی برای شرطیه بودن این عبارت می‌آورد این است: «عقل و نقل حکم می‌کنند بر اینکه انبیاء (ع) به عصمت خدایی معصوم از گناه و خطا هستند. چه گناه بزرگ و چه کوچك».[3]

نقد این دو تفسیر طباطبایی چنین است:

---

ناظر به اموری از جنس کوتاهی در نماز، فحشا و قتل می‌باشد، که هر سه از گناهان هستند، نه از جنس خطاهای سهوی.

[1] تمثل یک اصطلاح تخصصی است که در اینجا دقیقاً مشخص نیست طباطبایی آن را در چه معنایی به کار برده است.

[2] (طباطبایی (ب)، ج ۱۷، ص ۲۹۴).

[3] (همان، ص ۲۹۶).

۱-الف: طباطبایی قرینه‌ی خوبی برای اینکه داستان در ظرفی بیرون از عالم واقع رخ داده ارائه نمی‌کند. اینکه گفته شود از دیوار وارد شدن دو فرد نشانه‌ی غیرطبیعی بودن ماجرا است، محل بحث است؛ چراکه ما نمی‌دانیم در آن زمان وارد شدن از راه دیوار حتماً غیرطبیعی بوده یا نه. کمااینکه در قرآن آیه‌ای هست که راجع به نحوه‌ی ورود به خانه‌ها صحبت می‌کند که امروز برای ما غیرطبیعی است، اما از سیاق متن استفاده می‌شود که در زمان خودش رایج و طبیعی بوده است:

(بقره: ۱۸۹): لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقى وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

نیکی آن نیست که از پشت به خانه‌ها وارد شوید، بلکه نیکی تقوا پیشه کردن و از در به خانه وارد شدن است، و از خدا بترسید تا رستگار شوید.

لذا دلیل طباطبایی برای اینکه داستان از جنس تمثل است، قوی نیست.

۱-ب: نه‌تنها طباطبایی دلیل محکمی بر اینکه این داستان نوعی تمثل بوده ارائه نمی‌کند، بلکه قرینه‌ای در قرآن هست که نشان می‌دهد داستان در ظرف واقع رخ داده است. آن قرینه این است که داود (ع) از عملش استغفار می‌کند، و خدا استغفار او را می‌پذیرد:

(ص: ۲۵): فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ...

ما این خطایش را بخشیدیم...

حتی اگر حرف طباطبایی را بپذیریم که فعل ناصواب و استغفار داود (ع) هر دو در عالم تمثل رخ داده‌اند، این نقد بر کلام وی وارد است: با توجه به اینکه طباطبایی می‌گوید عالم تمثل مانند عالم خواب، عالم تکلیف نیست[۱] و درنتیجه خطایی

---

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۱۷، ص ۲۹۵).

از داوود (ع) در حاق امر سر نزده، معنایی ندارد که خداوند به چنین استغفاری پاسخ داده و فرد را بیامرزد.

۲- اینکه طباطبایی برای رد اتهام از داوود (ع) به دلایل عقلی و نقلی ارجاع می‌دهد، بحث را از موضع فعلی خارج کرده و به حوزه‌ی بحث عقلی و نقلی عصمت می‌برد؛ مواضعی که پیش‌تر آن را به بحث گذاشتیم و دلایلی برای رد هرکدام ارائه کردیم. اگر دلایل ما برای رد دلایلی عقلی و نقلی قائلین به عصمت کافی دانسته شود، آنگاه حرف طباطبایی در اینجا مردود است.

**ماجرای اوریا**

قمی در تفسیر این آیه، حدیثی را با سند «أَبِي عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامٍ عَنِ الصَّادِقِ (ع)» می‌آورد که داستان داوود (ع) و همسر اوریا را تعریف می‌کند. این شاید چالش‌برانگیزترین داستانی باشد که به یک پیامبر نسبت داده‌شده؛ داستانی که طبق آن داوود (ع) دچار گناهی عظیم می‌شود. بسیاری از مفسرین تلاش کرده‌اند این داستان را نامعتبر بدانند. ما در اینجا آن را می‌آوریم، صرفاً به این خاطر که یکی از بزرگان امامیه ضمن روایتی از امام ششم شیعیان آن را نقل کرده است:

باری داوود (ع) در محراب مشغول نماز بود که ناگهان پرنده‌ی عجیبی داخل شده، نظر او را جلب می‌کند. داوود (ع) از نماز غافل می‌شود و دنبال پرنده می‌رود تا آن را بگیرد. پرنده پرواز کرده، بر لبه‌ی دیواری که میان محل داوود (ع) و خانه‌ی *اوریا بن حنان* بود، می‌نشیند. داوود (ع) از دیوار بالا می‌رود تا پرنده را بگیرد. زن اوریا مشغول شستشو بوده، و وقتی سایه‌ی داوود (ع) را می‌بیند، موهایش را حائل خود قرار می‌دهد. داوود (ع) با دیدن زن اوریا مفتون او می‌شود. آنگاه به محراب بازگشته و نامه‌ای می‌نویسد تا در جنگی که سپاه او می‌خواست انجام دهد، اوریا را در صف مقدم قرار دهند و اوریا کشته می‌شود. پس‌ازآن، دو فرشته بر داوود (ع) وارد می‌شوند و طرح دعوا می‌کنند که ما دو برادریم و یکی ۹۹ نه میش و دیگری

۱ میش دارد، و صاحب ۹۹ میش می‌خواهد آن یکی را هم بگیرد. گفته می‌شود که داود (ع) در این هنگام ۹۹ زن داشت. پس داود (ع) به گناه[1] خود پی برده، چهل روز در سجده به زاری می‌گذراند. خداوند به او می‌گوید بر مزار اوریا برود و از او طلب آمرزش کند. در راه، داود (ع) به پیامبری به نام حزقیل برمی‌خورد و حزقیل او را «نبی خاطی» و «مذنب» می‌خواند.[2]

*

با توجه به تفاسیر بالا و نقد آنها، بدون در نظر داشت داستان اوریا (که دلیل قاطعی برای پذیرش آن وجود ندارد)، میتوان چنین نتیجه گرفت که داود (ع) دچار گناهی شده است که خداوند آن را مورد غفران قرار میدهد.

---

[1] خطیئه.

[2] (قمی، ج ۲، ص ۲۳۰).

## ص: ۳۵

قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ هَبْ لِي مُلْكاً لا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ.
گفت: ای پروردگار من، مرا بیامرز و مرا مُلکی عطا کن که پس از من کسی سزاوار آن نباشد، که تو بخشاینده‌ای.

این آیه در ادامه‌ی داستان سلیمان (ع) در سوره‌ی ص است. در اینجا سلیمان (ع) از خداوند طلب آمرزش کرده، ملکی را خواستار می‌شود که کسی بعد از او سزاوارش نباشد. نکته‌ی موردتوجه ما، استفاده‌ی سلیمان (ع) از عبارت «اغْفِرْ لِي» است. همان‌طور که در معناشناسی «غفران» نشان دادیم واژگانی که از «غفر» مشتق می‌شوند، ناظر بر وقوع گناه هستند؛ لذا از این دعای سلیمان (ع) می‌توان نتیجه گرفت که او بار گناه بر دوش داشته و به خاطر آن از خداوند طلب آمرزش می‌کند. مسئله‌ی دیگری که پیش‌تر توسط دیگران مطرح شده، آن است که سلیمان (ع) در اینجا ملکی را خواستار می‌شود که مانند آن به کس دیگری نرسد، و به‌واسطه‌ی این دعا دچار بخل شده است. البته ما در اینجا تنها به مسئله‌ی اول، یعنی طلب آمرزش، می‌پردازیم و مسئله‌ی دوم را که بیشتر توجه مفسرین را به خود جلب کرده موردبحث قرار نمی‌دهیم؛ زیرا باب تفسیر در این زمینه گشوده است، و برعکس قسمت اول آیه که معناشناسی «غفران» روشنگری می‌کند، در اینجا چنین دست‌آویزی وجود ندارد.

همان‌طور که گفته شد بیشتر مفسرین توجه خود را معطوف به بحث بخل نموده‌اند و تنها چند مفسر راجع به غفران صحبت کرده‌اند. ازجمله فخر رازی می‌گوید که

می‌توان غفران را در اینجا ناظر بر ترک اولی گرفت[1]؛ طبری حدیثی می‌آورد که سندش به قتاده می‌رسد، و راجع به غفران می‌گوید: «خداوندا گناهم را که بین من و توست، بر من بپوشان و مرا برایش مجازات نکن»[2]. قمی در تفسیر این آیه داستانی با این مضمون می‌آورد که روزی ملک‌الموت در خانه‌ی سلیمان (ع) حاضر شده، نظری به پسر او می‌افکند. سلیمان (ع) متوجه می‌شود که ملک‌الموت قصد قبض روح فرزندش را دارد. روی همین حساب از اجنه می‌خواهد تا راه حلی برای پنهان کردن فرزندش ارائه دهند. دست‌آخر اما تلاش اجنه شکست خورده، ملک‌الموت جان فرزند سلیمان (ع) را می‌گیرد و جسد بی‌جان او را بر کرسی سلیمان (ع) می‌گذارد. آنگاه سلیمان (ع) متوجه خطای خود شده، استغفار می‌کند.[3]

*

جدای از فخر رازی که سعی در دور کردن گناه و خطا از سلیمان (ع) دارد (اگر فرض کنیم که ترک اولی مستلزم انجام خطا نیست)، دو مفسر دیگر بر گناهکاری یا خطاکاری سلیمان (ع) صحه می‌گذارند. علاوه بر این، معناشناسی «غفران» به ما می‌گوید که باید گناهی از سلیمان (ع) سرزده باشد. درنتیجه، در غیاب دلیلی که بتواند ما را از معنای ظاهری «اغْفِرْ لِي» منصرف کند، مجازیم نتیجه بگیریم که سلیمان (ع) مرتکب گناه شده است.

---

[1] (فخر رازی، ج ۲۶، ص ۳۹۴).
[2] (طبری (ب)، ج ۲۳، ص ۱۰۲).
[3] (قمی، ج ۲، ص ۲۳۵).

## نوح: ۲۸

رَبِّ اغْفِرْ لي وَ لِوالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَ لِلْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ لا تَزِدِ الظَّالِمينَ إِلاَّ تَباراً.

ای پروردگار من، مرا و پدر و مادرم را و هر که را با ایمان به خانه من وارد شود و نیز مردان مؤمن و زنان مؤمن را بیامرز و ستمکاران را جز به هلاکتشان میفزای.

این آیه دعایی است که نوح (ع) به درگاه خداوند انجام می‌دهد. همان‌طور که دیده می‌شود نوح (ع) در این آیه از خداوند طلب آمرزش می‌کند و قرآن این دعا را با فعل «اغْفِرْ» بیان می‌کند. نکته‌ی قابل‌توجه درباب به این آیه آن است که اکثر تفاسیری که بررسی کردیم، حرف قابل‌توجهی راجع به آن نگفته‌اند.

پیش‌تر در تمهیدات معنای لغاتی که از «غفر» مشتق می‌شوند را روشن کردیم و گفتیم که این لغات ناظر بر ذنب هستند. با توجه به این، نوح (ع) در اینجا برای ذنبی که پیش‌تر انجام داده (و چیستی آن بر ما معلوم نیست) یا برای گناهانش به‌صورت عمومی، از خداوند طلب آمرزش می‌کند. شیخ طوسی در *التبیان* منظور از غفران را آمرزش‌خواهی به خاطر انقطاع (=دور شدن از خداوند) می‌داند، چراکه نمی‌توان غفران را برای نوح (ع) نبی ناظر بر معصیت دانست؛ اما می‌گوید برای پدر و مادر نوح (ع) و مردان و زنان مؤمن، طلب غفران می‌تواند به خاطر گناه آنان باشد.[۱]

---

[۱] (طوسی (ب)، ج ۱۰، ص ۱۴۲).

گذشته از معیار دوگانه‌ی شیخ طوسی برای تفسیر آیه‌ای واحد که همه‌ی افراد در آن مشمول دعایی واحد شده‌اند، شیخ طوسی دلیلی به دست نمی‌دهد که چگونه از معنای ظاهر «اغْفِرْ» عدول کرده و چرا از میان تمام تفاسیر ممکن، قول به انقطاع را برگزیده است. ضمن اینکه انقطاع هم دست‌کم نوعی خطا است.

فخر رازی استغفار نوح (ع) را به دلیل ترک افضل می‌داند؛ چراکه نوح (ع) قومش را به‌واسطه آزار ایشان نفرین کرد[1]. نقد این قول هم مشابه نقد قول شیخ طوسی عدم ارائه‌ی قرینه است، ضمن اینکه ترک افضل هم قسمی از خطا است.

اما طبری، ذیل تفسیر این آیه به حدیثی اشاره می‌کند که سندش به قتاده می‌رسد و در آن گفته می‌شود نوح (ع) از «ذنوب» خود استغفار کرده است.[2]

*

با در نظر داشت تفاسیر فوق اولاً، مجاز هستیم که با توجه به معنای ظاهری که برای لغات مشتق از «غفر» شناسایی کردیم، دعای نوح (ع) را ناظر بر گناهانش دانسته، درنتیجه عصمت او از گناه را نفی‌شده بدانیم.

---

[1] (فخر رازی، ۳۰، ص ۶۶۰).

[2] (طبری (ب)، ج ۲۹، ص ۶۳).

# آیات درجه سه

آیات درجه سه آیاتی هستند که محتوای خود آیه به‌تنهایی دال بر گناهکاری یا خطاکاری فردی از پیامبران نیست؛ اما مراجعه به خارج از متن قرآن (مثل شأن نزول‌ها) می‌رساند که گناه یا خطایی از جانب فردی از آن‌ها رخ داده است.

تعدادی از آیات این بخش راجع به پیامبر اسلام (ص) و تعدادی دیگر پیرامون سایر انبیاء هستند. سبب نزولها یا روایاتی که پیرامون آیات ناظر بر شخص پیامبر اسلام (ص) بیان شده به مثابه‌ی یک واقعیت تاریخی در روشنگری دلالت آیات ایفای نقش می‌کنند؛ اما شأن نزولها راجع به آیات ناظر بر سایر پیامبران، که خبرشان با واسطه‌ی صحابه و تابعین از پیامبر به ما رسیده است، تنها با این پیش‌فرض قابل پذیرش‌اند که کلام پیامبر اسلام (ص) (به واسطه‌ی اتصال به وحی یا نقصان ناپذیری علم وی) مورد وثوق کامل است. لذا میتوان کلام پیامبر اسلام (ص) را ملاک تأویل آیات قرار داد. با توجه به این پیش‌فرض بحث ما راجع به سایر پیامبران در این بخش صبغه‌ی جدلی دارد.

## اعراف: ۲۳

(اعراف: ۲۳): قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرينَ. گفتند: ای پروردگار ما، به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر ما رحمت نیاوری از زیان‌دیدگان خواهیم بود.

این آیه درباب آدم (ع) و حوا نازل شده است؛ هنگامی که شیطان فریبشان داده و از میوه‌ی ممنوعه می‌خورند. پس از این عمل خداوند به آن‌ها می‌فرماید: «آیا شما را از آن درخت منع نکرده بودم و نگفته بودم که شیطان به آشکارا دشمن شماست؟»[۱] و آن‌ها در جواب خداوند عبارات آیه‌ی ۲۳ اعراف را میگویند.

جدای از این آیه، ماجرای نافرمانی آدم (ع) شاید آشکارترین ردیه بر عصمت پیامبران الهی باشد؛ اما مسئله آن است که اگرچه پیامبر بودن آدم (ع) مشهور است، اما در قرآن اشاره‌ای به آن نشده، و برای کشف نبی بودن یا نبودن وی، باید به بیرون از متن قرآن مراجعه کرد. لذا این آیه را در میان آیات درجه سه جای داده‌ایم؛ هرچند که اگر کسی پیش‌تر به پیامبری آدم (ع) باور داشته باشد، این آیه برای او در زمره‌ی آیات درجه دو خواهد بود. علاوه بر این، در همین‌جا نشان خواهیم داد که قول مشهور در میان مسلمین پیامبر بودن آدم (ع) است.

در آیه‌ی فوق، دو لغت قابل‌توجه وجود دارد؛ آدم (ع) خود را «ظالم» (به نفس) می‌نامد و به خداوند می‌فرماید اگر مرا مورد «غفران» قرار ندهی، زیانکار خواهم بود. این دو لغت به‌صورت منفرد و به‌صورت جمع نشان‌دهنده‌ی گناهکاری آدم (ع) هستند.

از میان مفسرین موردبررسی ما در این تحقیق، شیخ طوسی، طبرسی و ابوالفتوح رازی معتقدند که فعل آدم (ع) نه گناه، که قسمی ترک مندوب (=ترک اولی) بوده است. شیخ طوسی می‌گوید: «قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا، یعنی به‌واسطه‌ی این ترک

---

[۱] (اعراف: ۲۲).

مندوب، ثواب از دست دادیم»[١]. طبرسی نیز ذیل این آیه می‌نویسد: «منظور از ظلم در اینجا آن است که ترك مستحبی کردیم و از ثواب محروم شدیم»[٢].

نقد کلام شیخ طوسی عدول بی‌قرینه از معنای ظاهر است. ضمن اینکه ترک مندوب نیز قسمی از خطا است. نقد نگاه طبرسی نیز آن است که برگرداندن فعل آدم (ع) (و حوا) به ترک مستحب بسیار عجیب و غیرقابل‌پذیرش است. چطور ممکن است فعلی که باعث رانده شدن آن دو از بهشت و تغییر سرنوشت تمام نوع بشر شده را به ترک مستحب بازگرداند؟ ضمن اینکه خداوند در آیه‌ی دیگری می‌فرماید:

(اعراف: ١٩): وَ یا آدَمُ اسْکُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَکُلا مِنْ حَیْثُ شِئْتُما وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُونا مِنَ الظَّالِمینَ.

ای آدم، تو و همسرت در بهشت مکان گیرید. از هر جا که خواهید بخورید ولی به این درخت نزدیك مشوید که در شمار بر خویش ستم‌کنندگان خواهید شد.

چگونه ممکن است تخطی از این دستور صریح الهی ترک مستحب باشد؟ همچنین مسئله‌ی دیگر آن است که آیا ترک مستحب را می‌توان ظلم دانست؟ لااقل در زبان متعارف، ترک مستحب ظلم خوانده نمی‌شود و اگر کسی می‌خواهد ظلم را به ترک مستحب بازگرداند، باید دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه کند، که البته طبرسی چنین کاری نمی‌کنند.

ابوالفتوح رازی این آیه را چنین تفسیر می‌کند:

---

[١] (طوسی (ب)، ج ۴، ص ٣٧۴).

[٢] (طبرسی (ب)، ج ٩، ص ٧۴).

«گفتند: رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا، بار خدایا! ما بر خود ظلم کردیم و نقصان حظ ثواب خود کردیم و به این مندوب که رها کردیم، چه اگر رها نکرده بودمانی ما را ثواب بسیار بودی و ظلم ایشان بر خود اگر نه بر ظلم لغوی که معنی او نقصان باشد حمل کنند و الا آیت از معنی بشود و این لفظ مفید نباشد، چه ظلم اصطلاحی مصوّر نباشد میان مرد و نفس خود».[1]

وی «ظلم» را به کوتاهی در کسب ثواب معنی کرده، چراکه ظلم اصطلاحی نسبت به خویشتن معنا ندارد. یعنی کسی نمی‌تواند به خودش ظلم کند.

اینکه ابوالفتوح انجام ظلم در حق نفس خود را مردود می‌داند، نکته عجیبی است. غیراز این آیه، در قرآن در سه موضع دیگر از ظلم به نفس صحبت شده است که در آن‌ها سیاق متن به‌گونه‌ای است که ظلم به نفس نتیجه‌ی انجام قسمی از گناه است. آن سه موضع عبارت‌اند از:

(بقره: ۲۳۱): وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَه.

هرگاه زنان را طلاق دادید و مهلتشان سرآمد، یا آنان را به نیکو وجهی نگه دارید یا به نیکو وجهی رها سازید. و، تا بر آن‌ها زیان برسانید یا ستم بکنید نگاهشان مدارید. و هر کس که چنین کند به خویشتن ستم کرده است.

(نساء: ۱۱۰): وَ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُوراً رَحيماً.

و هر که کاری ناپسند کند یا به خود ستم روا دارد، آنگاه از خدا آمرزش خواهد، خدا را آمرزنده و مهربان خواهد یافت.

---

[1] (ابوالفتوح رازی، ج ۸، ص ۱۵۹).

(طلاق: ۱): تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْري لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذلِكَ أَمْراً.

این‌ها احکام خداوند است، و هر که از آن تجاوز کند به خود ستم کرده است. تو چه دانی، شاید خدا از این پس امری تازه پدید آورد.

این سه آیه نشان می‌دهند که نه‌تنها ظلم به نفس ممکن بوده، بلکه این ظلم محتملاً از انواع گناه است.

در نقطه‌ی مقابل سه مفسر فوق، بسیاری از مفسرین فعل آدم (ع) و حوا را به گناه بازگردانده و از لفظ «ذنب» در توصیف آن استفاده کرده‌اند؛ ازجمله بلخی[1]، عیاشی[2] (از قول امام ششم شیعیان)، طبری[3]، زمخشری[4] و فخر رازی (که فعل آدم (ع) را «الذنب العظیم» می‌خواند)[5]. البته از این میان فخر رازی معتقد است که فعل آدم (ع) در این آیه پیش از پیامبری او واقع‌شده است.[6]

با توجه به نقد وارده بر قول شیخ طوسی، طبرسی و ابوالفتوح رازی، و نیز نظر سایر مفسرین راجع به فعل آدم (ع)، به نظر می‌رسد که می‌توانیم آدم (ع) را در این فقره گناهکار بدانیم. آنچه می‌ماند پاسخ دادن به این پرسش است که آیا آدم (ع) پیامبر بوده یا خیر؟

## گفتاری در نبوت آدم (ع)

---

[1] (بلخی، ج ۲، ص ۳۲).
[2] (عیاشی، ج ۲، ص ۱۰ و ۱۱).
[3] (طبری (ب)، ج ۸، ص ۱۰۷).
[4] (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۹۶).
[5] (فخر رازی،ج ۱۴، ص ۲۲۱).
[6] (همان).

خداوند در آیه‌ی ۳۳ سوره آل‌عمران می‌فرماید:
(آل‌عمران: ۳۳): إِنَّ اللَّهَ اصْطَفی آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهیمَ وَ آل‌عمران عَلَی الْعالَمینَ.
خدا آدم و نوح و خاندان ابراهیم و خاندان عمران را بر جهانیان برتری داد.

بلخی ذیل این آیه می‌نویسد: «خداوند آدم (ع) و نوح (ع) را برای رسالت انتخاب کرد»[1]. شیخ طوسی در تفسیر همین آیه از قول زجاج و جبایی می‌گوید: «خداوند آن‌ها را برای نبوت بر مردم زمانشان انتخاب کرد»[2]. طبرسی می‌آورد: «خدا آدم (ع) و نوح (ع) را برای نبوت برگزید»[3]. فیض کاشانی می‌نویسد: «خدا آدم (ع)، نوح، آل ابراهیم (ع) و آل‌عمران را با رسالت و خصلت‌های روحی و برتری‌های جسمانی، بر عالمیان انتخاب کرد»[4]. طبری از قول قتاده می‌نویسد: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفی آدَمَ وَ نُوحاً وَ آلَ إِبْراهِیمَ وَ آل‌عمران عَلَی الْعالَمِینَ رجلان نبیان اصطفاهما الله علی العالمین»[5] که اینجا هم به نظر می‌رسد «رجلان نبیان» اشاره به نبوت آدم (ع) و نوح (ع) دارد؛ و فخر رازی هم که پیش‌تر گفته شد ذیل آیه‌ی ۲۳ اعراف به نبی بودن آدم (ع) اشاره می‌کند.

همان‌طور که دیده می‌شود، این مفسرین آدم (ع) را پیامبر می‌دانند؛ هرچند که برخی از مفسران موردنظر ما در مورد نبوت آدم (ع)، لااقل ذیل آیه‌ی ۳۳ آل‌عمران، چیزی نمی‌گویند. باوجوداین، به نظر می‌رسد که قول غالب در اسلام، پذیرش نبوت آدم (ع) است. لذا آیه‌ی ۲۳ اعراف شاهدی است بر عدم عصمت انبیاء.

---

[1] (بلخی، ج ۱، ص ۲۷۱).
[2] (طوسی (ب)، ج ۲، ص ۴۴۰).
[3] (طبرسی (الف)، ج ۲، ص ۷۳۴).
[4] (فیض کاشانی (الف)، ج ۱، ص ۳۲۸).
[5] (طبری (ب)، ج ۳، ص ۱۵۷).

# اعراف: ۱۸۹ و ۱۹۰

هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها لِيَسْكُنَ إِلَيْها فَلَمَّا تَغَشَّاها حَمَلَتْ حَمْلاً خَفيفاً فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُما لَئِنْ آتَيْتَنا صالِحاً لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرينَ (۱۸۹) فَلَمَّا آتاهُما صالِحاً جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ فيما آتاهُما فَتَعالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (۱۹۰)

اوست که همه شما را از یك تن بیافرید. و از آن یك تن زنش را نیز بیافرید تا به او آرامش یابد. چون با او درآمیخت، به باری سبك بارور شد و مدتی با آن سر کرد. و چون بار سنگین گردید، آن دو، الله پروردگار خویش را بخواندند که اگر ما را فرزندی صالح دهی از سپاسگزاران خواهیم بود. (۱۸۹) چون خدا آن دو را فرزندی صالح داد، برای او در آنچه به آن‌ها عطا کرده بود شریکانی انگاشتند، حال‌آنکه خدا از هر چه با او شریك می‌سازند برتر است. (۱۹۰)

همچنان که از ظاهر آیه‌ی ۱۹۰ پیداست، در اینجا آدم (ع) و حوا متهم به شرک می‌شوند. ازآنجایی که نبوت آدم (ع) را نمی‌توان با استناد به متن قرآن ثابت کرد، این آیه را در میان آیات درجه سه قرار دادیم.

آنچه باعث شده تا این آیه در بین مفسرین محل بحث باشد، شأن نزولی با این مضمون است: هنگامی که حوا باردار شد، شیطان نزد او آمد و به حوا گفت که سلامت فرزند او را تضمین می کند، به شرط آنکه آن فرزند را به اسم او نام‌گذاری کنند. شیطان خود را حارث معرفی می کند، و پس از ولادت، نام کودک را

عبدالحارث می‌گذراند. این ماجرا، شأن نزولی است که با کمی اختلاف بلخی[۱]، فراء[۲]، قمی[۳]، عیاشی[٤] و ابوالفتوح رازی[٥] نقل می‌کنند.

در مورد این آیه مسائل مختلفی مطرح است؛ ازجمله آنکه آیا این آیه درباره آدم (ع) و حوا است، یا خیر؟ فخر رازی قول به اینکه منظور از «نَفْسٍ واحِدَةٍ» آدم (ع) است، را قول مشهور می‌داند[٦]، اما طباطبایی معتقد است که منظور از «نَفْسٍ واحِدَةٍ» آدم (ع) نیست؛ دلیل طباطبایی برای این مطلب دلیلی نحوی است: «اگر مقصود از «نفس» و «زوج آن» – که در صدر آیه بود – دو نفر معین از افراد انسان مثلاً از قبیل آدم (ع) و حوا باشد حق کلام این بود که در ذیل آیه بفرماید: «فتعالی اللّٰه عما اشرکا – و یا بفرماید: عن شرکهما»[۷]. طباطبایی در اینجا می‌خواهد بگوید که در آخر آیه‌ی ۱۹۰ از صیغه‌ی جمع «يُشْرِكُونَ» استفاده شده، حال‌آنکه اگر این آیات راجع به آدم (ع) و حوا می‌بود، باید از صیغه‌ی مثنی استفاده می‌شد.

به این نظر طباطبایی چند نقد وارد است:

۱- اینکه در آخر این دو آیه گفته شده «فَتَعالَى اللّٰهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»، نه جزئی از داستان، بلکه یک حکم کلی است که تنها به «نَفْسٍ واحِدَةٍ» و «زَوْجَها»

---

[۱] (بلخی، ج ۲، ص ۸۰).

[۲] (فراء، ج ۱، ص ۴۰۰).

[۳] (قمی، ج ۱، ص ۲۵۱). بر اساس حدیثی که به امام پنجم شیعیان می‌رسد.

[٤] (عیاشی، ج ۲، ص ۴۳).

[٥] (ابوالفتوح رازی، ج ۹، ص ۳۸): به نقل از سدی.

[٦] (فخر رازی، ج ۱۵، ص ۴۲۹). همچنین به نقل از ابن عباس می‌گوید که منظور از «نفس واحده» آدم (ع) است. (همان، ص ۴۲۷).

[۷] (طباطبایی (ب)، ج ۸، ص ۴۸۹).

بازنمی‌گردد. نمونه‌های شبیه به این بیان در قرآن کم نیست که خداوند بعد از ذکر یک داستانِ جزئی، حکمی کلی راجع به خود را بیان می‌کند. برای نمونه می‌توان به آیات ۳۷[۱] و ۲۴۶[۲] بقره، ۸۳ انعام[۳]، ۶ حشر[۴] اشاره کرد.

---

[۱] (بقره: ۳۷): فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ.
آدم از پروردگارش کلمه‌ای چند فراگرفت. پس خدا توبه او را بپذیرفت، زیرا توبه‌پذیر و مهربان است.

[۲] (بقره: ۲۴۶): أَ لَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَإِ مِنْ بَني إِسْرائيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسى إِذْ قالُوا لِنَبِيٍّ لَهُمُ ابْعَثْ لَنا مَلِكاً نُقاتِلْ في سَبيلِ اللَّهِ قالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتالُ أَلاَّ تُقاتِلُوا قالُوا وَ ما لَنا أَلاَّ نُقاتِلَ في سَبيلِ اللَّهِ وَ قَدْ أُخْرِجْنا مِنْ دِيارِنا وَ أَبْنائِنا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتالُ تَوَلَّوْا إِلاَّ قَليلاً مِنْهُمْ وَ اللَّهُ عَليمٌ بِالظَّالِمينَ.
آیا آن گروه از بنی‌اسرائیل را پس از موسی ندیدی که به یکی از پیامبران خود گفتند: برای ما پادشاهی نصب کن تا در راه خدا بجنگیم. گفت: نپندارید که اگر قتال بر شما مقرر شود از آن سرباز خواهید زد؟ گفتند: چرا در راه خدا نجنگیم درحالی‌که ما از سرزمینمان بیرون رانده شده‌ایم و از فرزندانمان جدا افتاده‌ایم؟ و چون قتال بر آن‌ها مقرر شد، جز اندکی، از آن روی برتافتند. خدا به ستمکاران آگاه است.

[۳] (انعام: ۸۳): وَ تِلْكَ حُجَّتُنا آتَيْناها إِبْراهيمَ عَلى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجاتٍ مَنْ نَشاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكيمٌ عَليمٌ.
این برهان ما بود، که آن را به ابراهیم تلقین کردیم در برابر قومش. هر که را بخواهیم به درجاتی بالا می‌بریم. هرآینه پروردگار تو حکیم و داناست.

[۴] (حشر: ۶): وَ ما أَفاءَ اللَّهُ عَلى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَما أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لا رِكابٍ وَ لكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلى مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ.
و آنچه خدا از دارایی‌شان به پیامبر خود غنیمت داد، آن نبود که شما با اسب یا شتری بر آن تاخته بودید؛ بلکه خدا پیامبرانش را بر هر که بخواهد مسلط می‌سازد، و خدا بر هر چیزی قادر است.

۲- اگر بخواهیم صیغه‌ی افعال را ملاک کار قرار دهیم باید پرسید که چرا خداوند چند کلمه پیش از «یُشْرِكُونَ» (که جمع است) از کلمه «جَعَلا» (که مثنی است) استفاده می‌کند؟ اگر بخواهیم مانند طباطبایی بگوییم «یُشْرِكُونَ» به صدر آیه نظر دارد، آنگاه باید خداوند را دچار سهوی در گفتار بدانیم که حتی از نویسندگان تازه‌کار نیز سر نمی‌زند.

۳- طباطبایی در سه موضع دیگری که «نَفْسٍ واحِدَةٍ» در زمینه‌ی مشابهی به‌کاررفته، این عبارت را ناظر بر آدم (ع) گرفته است. وی ذیل آیه‌ی ۱ نساء[۱] می‌گوید:

«و از ظاهر سیاق برمی‌آید که مراد از «نَفْسٍ واحِدَةٍ» آدم (ع) و مراد از «زوجها» حوا باشد».[۲]

همچنین در تفسیر آیه‌ی ۹۸[۳] انعام می‌نویسد:

---

[۱] (نساء: ۱): یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثیراً وَ نِساءً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذي تَسائَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحامَ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَیْكُمْ رَقیباً.

ای مردم، بترسید از پروردگارتان، آن که شما را از یك تن بیافرید و از آن یك تن همسر او را و از آن دو، مردان و زنان بسیار پدید آورد. و بترسید از آن خدایی که با سوگند به نام او از یکدیگر چیزی می‌خواهید و زنهار از خویشاوندان مبرید. هرآینه خدا مراقب شماست.

[۲] (طباطبایی (ب)، ج ۴، ص ۲۱۴).

[۳] (انعام: ۹۸): وَ هُوَ الَّذي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَفْقَهُونَ.

و اوست خداوندی که شما را از یك تن بیافرید. سپس شما را قرارگاهی است و ودیعت‌جایی است. آیات را برای آنان که می‌فهمند، به‌تفصیل بیان کرده‌ایم.

«ظاهراً مراد از اینکه فرمود: «وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ» این است که نسل حاضر بشر با همه‌ی انتشار و کثرتی که دارد منتهی به یك نفر است، و آن آدم (ع) است».[۱]

نیز ذیل آیه‌ی ۶[۲] زمر می‌گوید:

«خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها ... خطاب در این آیه به عموم بشر است. و مراد از «نفس واحده»، به‌طوری‌که نظایر این آیه تأیید می‌کند، آدم ابوالبشر (ع) است و مراد از «زوجها» همسر اوست».[۳]

با توجه به قول فخر رازی و سبب نزولی که مشهور است، و نیز با توجه به آنچه در نقد طباطبایی آوردیم، می‌توان گفت که مراد از «نَفْسٍ واحِدَةٍ» در آیه‌ی ۱۸۹ اعراف، شخص آدم ابوالبشر (ع) است.

حال اگر بپذیریم این دو آیه راجع به آدم (ع) و حوا است، باید دید که مفسرین قائل به عصمت با «جَعَلا لَهُ شُرَكاءَ» که مبادرت به شرک را به افراد موضوع آیه نسبت می‌دهد، چه معامله‌ای کرده‌اند. ظاهر آیه آن است که آدم (ع) و حوا به

---

[۱] (طباطبایی (ب)، ج ۷، ص ۳۹۹).

[۲] (زمر: ٦): خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْها زَوْجَها وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعامِ ثَمانِيَةَ أَزْواجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُماتٍ ثَلاثٍ ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ.

شما را از يك تن بیافرید. و از آن يك تن زنش را آفرید. و برایتان از چارپایان هشت جفت بیافرید. شما را در شکم مادرتان در چند مرحله در درون تاریکی‌های سه‌گانه آفرینش بخشید. این است خدای یکتا پروردگار شما. فرمانروایی از آن اوست. خدایی جز او نیست. پس چگونه روی‌گردانتان می‌سازند؟

[۳] (طباطبایی (ب)، ج ۱۷، ص ۳۶۲).

شرک دچار شده‌اند، اما مفسرین قائل به عصمت تلاش کرده‌اند تا این اتهام را از آنان دور کنند. شیخ طوسی معتقد است که چون قبلاً دلایل عصمت را اثبات کرده، باید چنین آیاتی را به‌گونه‌ای تفسیر کند که نافی عصمت نباشد[1]. سپس دو دلیل لفظی برای همین منظور ذکر می‌کند. اول می‌گوید که آیه‌ی بعدی آیات فوق[2]، راجع به اصنام و شریک قرار دادن آن‌ها برای خداست. اگر قرار بود آیه‌ی ۱۹۰ به شیطان و شریک قرار دادن او برای خدا اشاره کند (آن‌چنان‌که سبب نزول مشهور می‌گوید)، نباید در آیه‌ی ۱۹۱ از «أَ يُشْرِكُونَ ***ما***» استفاده می‌کرد (که در آن «ما» به اشیاء اشاره دارد)، بلکه باید از «أَ يُشْرِكُونَ ***مَن***» استفاده می‌کرد (که در آن «من» به موجود عاقل مانند شیطان اشاره دارد). یعنی اگر قرار بود آیه‌ی ۱۹۱ راجع به شیطان باشد، نباید می‌گفت «**چیز**هایی را شریک قرار می‌دهند که خلق شده‌اند و خلق نمی‌کنند»، و می‌گفت «***کسی***[3] را شریک قرار می‌دهند که خلق شده‌اند و خلق نمی‌کنند». با این بیان، شیخ طوسی می‌خواهد نشان دهد که مراد از شرک در آیه‌ی ۱۹۰، شریک قرار دادن شیطان نیست. لذا، احادیث ناظر بر داستان نام‌گذاری فرزند حوا به اسم عبدالحارث نادرست است.

دوم، شیخ طوسی می‌گوید که اگر فعل «تَغَشَّاها» (که مذکر است) به «نَفْسٍ واحِدَةٍ» (که مؤنث حقیقی است و به‌جای آدم (ع) آمده) بازمی‌گشت، فصیح‌تر بود که خداوند بگوید «تَغَشَّتها» (که مؤنث است). پس «تَغَشَّاها» بازگشتش به نفس واحده نیست، بلکه به فرزندان آدم (ع) («وُلد» آدم (ع) بازمی‌گردد. لذا

---

[1] (طوسی (ب)، ج ۵، ص ۵۵).

[2] (اعراف: ۱۹۱): أَ يُشْرِكُونَ ما لا يَخْلُقُ شَيْئاً وَ هُمْ يُخْلَقُونَ.

آیا شریك خدا می‌سازند چیزهایی را که نمی‌توانند هیچ‌چیز بیافرینند و خود مخلوق هستند؟

[3] این تأکید و سه تأکید قبلی از ماست.

احادیثی که در مضمون آن‌ها «تَغَشَّاها» به نزدیکی آدم (ع) با حوا اشاره دارد، نامعتبرند.[١]

در نقد قول اول شیخ طوسی باید گفت، دلیلی وجود ندارد که الزاماً اگر در آیه‌ی ۱۹۱ راجع به اصنام صحبت شده، در آیات قبل از آن‌هم راجع به اصنام صحبت شده باشد. در ادبیات قرآن چنین پرش‌هایی در موضوع کاملاً رایج است. لذا لزومی ندارد «ما» در آیه‌ی ۱۹۱ را در تفسیر آیه‌ی ۱۹۰ دخیل کنیم.

در نقد قول دوم وی باید گفت، با توجه به اینکه دلالت «نَفْسٍ واحِدَةٍ» و بازگشتش به آدم (ع) روشن است، نقص در گفتار نیست که برای آن از ضمیر مذکر استفاده شده باشد، و این سیاقْ کلام را از فصاحت دور نمی‌کند.

طبرسی هم در راستای پایبندی به آموزه‌ی عصمت، تلاش می‌کند تا تفسیری مناسب از این آیات ارائه دهد. وی در باب مرجع «جعلا» چند تفسیر می‌آورد:

١- «ازآنجاکه حوا از هر شکمی یك پسر و یك دختر می‌زایید، این ضمیر به پسر و دختر برمی‌گردد. یعنی این‌ها برای خداوند شریك قرار دادند. این‌ها نعمت‌های خدا را از دیگری دانستند و درنتیجه مشرك شدند و به بت‌ها گرویدند».[٢]

٢- قتاده، حسن و اصم میگویند که منظور از جعلا فرزندان و نسل آدم (ع) است. به عبارتی، اگرچه صدر آیه راجع به آدم (ع) و حوا است، اما ذیل آیه راجع به فرزندان آدم (ع) است.[٣]

در نقد تفسیر نخست او باید گفت اولاً، دلیلی وجود ندارد که ما چنین تفسیری را بپذیریم، و طبرسی هم دلیلی در تقویت این تفسیر ارائه نمی‌کند. ثانیاً، در آیه‌ی

---

[١] (طوسی (ب)، ج ۵، ص ۵۵).
[٢] (طبرسی (ب)، ج ۱۰، ص ۱۳۵).
[٣] (همان).

۱۹۰ از لفظ «صالِحاً» استفاده شده که مفرد است؛ یعنی می گوید «چون خدا آن دو را فرزندی صالح داد». این بیان به‌وضوح نشان می‌دهد که در این آیه صحبت از یک فرزند است و «جَعَلا» که مثنی است، نمی‌تواند به آن فرزند بازگردد.

در نقد تفسیر دوم هم باید گفت اولاً، این تفسیر در بافت آیه که راجع به آدم (ع) و حوا است و یک واقعه‌ی جزئی و مشخص را گزارش می کند نمی‌نشیند؛ ثانیاً، اگر این قول درست می‌بود، باید به‌جای فعل مثنای «جَعَلا» از فعل جمع «جَعَلوا» استفاده می کرد.

برخی دیگر از مفسرین، هم پذیرفته‌اند که این آیات راجع به آدم (ع) و حوا بوده، و هم پذیرفته‌اند که مرجع «جَعَلا» آدم (ع) و حوا است؛ یعنی آدم (ع) و حوا بوده‌اند که شرک آورده‌اند. اما این مفسرین گفته‌اند که شرک آن دو نه شرک در عبادت، بلکه شرک در طاعت بوده است. عیاشی ضمن حدیثی از امام پنجم شیعیان، این نکته را ذکر می کند[1]. قمی نیز مشابه همین قول را می‌آورد.[2]

دو نقد بر این مدعا وارد است. اول آنکه اگر کسی مدعی است که شرک در طاعت معصیت نیست، بر عهده اوست که نشان دهد چرا شرک در طاعت (به‌عنوان مصداقی از شرک) معصیت نیست؛ چراکه در آیه‌ی ۱۱۶ نساء می‌خوانیم:

(نساء: ۱۱۶): إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعيداً.

---

[1] (عیاشی، ج ۲، ص ۴۳).

[2] (قمی، ج ۱، ص ۲۵۲).

خدا کسی را که برای او شریکی قرار دهد نمی‌آمرزد و جز آن هر گناهی را برای هر که خواهد، می‌آمرزد. و هر کس که برای خدا شریکی قرار دهد سخت به گمراهی افتاده است.

و در این آیه شرک به نحو اطلاق نفی شده است و تمایزی میان انواع شرک گذاشته نشده. علاوه بر این، مطابق اسباب نزول، نام‌گذاری فرزند به «عبد الحارث» بوده است، و استفاده از لغت «عبد» چگونه ممکن است شرک در عبادت نباشد؟

آخرین تفسیری که بررسی می‌کنیم، تفسیری است از فخر رازی که هرچند ضعیف است، به جهت جامعیت در اینجا ذکر می‌شود. رازی می‌نویسد خداوند در این آیه می‌فرماید که آدم (ع) و حوا در هنگام فرزنددار شدن دعا کردند که اگر فرزندی صالح داشته باشند شاکر خواهند بود. حال چگونه می‌شود که بعد از بخشیدن فرزند، به خدا شرک آورده باشند؟ فخر رازی پیشنهاد می‌دهد که عبارت «جَعَلا لَهُ شُرَکاءَ» استفهامی خوانده شود، به‌قصد انکار و تبعید و تقریر.

نقد این کلام شاذ آن است که رازی دلیلی برای اینکه چرا باید یک جمله‌ی خبری را استفهامی معنا کرد ارائه نمی‌دهد. ما هم نمونه‌ای را نمی‌شناسیم که بتوان جمله‌ی خبری را استفهامی معنا کرد (هرچند برعکس آن در مواردی مثل استفهام انکاری، ممکن است).

*

از آنچه گفته شد، این نتیجه حاصل می‌شود که اولاً، این آیه راجع به آدم (ع) و حوا است، ثانیاً، اینکه سبب نزول واقعی این آیه چیست، مدخلیتی در اصل بحث ندارد. ظاهر آیات به‌اندازه‌ی کافی گویا است تا بتوان گفت قرآن ارتکاب امر خاصی، یعنی شریک قرار دادن برای خدا، را به آدم (ع) نسبت می‌دهد. ثالثاً، در این آیات گناهی به آدم (ع) نسبت داده می‌شود که از بزرگ‌ترین گناهان است؛

یعنی گناه شرک. این نشان‌دهنده‌ی تصویری متفاوت از پیامبران، با آنچه نوعاً از ایشان ترسیم می‌شود، است.

# یوسف: ۴۲

وَ قالَ لِلَّذي ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْني عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنينَ.

به یکی از آن دو که می‌دانست رها می‌شود، گفت: مرا نزد مولای خود یاد کن. اما شیطان از خاطرش زدود که پیش مولایش از او یاد کند، و چند سال در زندان بماند.

داستان این آیه مربوط به زمانی است که یوسف (ع) در زندان بوده و یکی از زندانی‌های دیگر آزاد می‌شود. یوسف (ع) پیش از آنکه زندانی دیگر آزاد شود به او می‌گوید «مرا نزد مولای خود یاد کن» تا مگر به این واسطه از زندان رهایی یابد. در این آیه دو نکته وجود دارد؛ اول اینکه یوسف (ع) احتیاج خود را به‌جای خداوند به بنده‌ی خدا عرضه می‌کند؛ دوم آنکه در این آیه آمده است «فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ»، یعنی «شیطان یاد رَبّش را از خاطرش برد». این دو، مواردی هستند که مفسرین نیز به آن‌ها توجه داشته‌اند.

ابتدا به نکته دوم، یعنی «فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» که کوتاه‌تر است می‌پردازیم. در این مورد دو قول وجود دارد که در *معانی القرآن*[1]، که از قدیمی‌ترین کتب تفسیر است، نیز به آن‌ها اشاره شده. آن دو قول این‌ها هستند: قول اول می‌گوید که منظور از «رَبّ» در «فَأَنْساهُ الشَّيْطانُ ذِكْرَ رَبِّهِ» خداوند است. به‌این‌ترتیب، شیطان یاد خداوند را از یوسف (ع) دور کرد، و یوسف (ع) به غیر خدا متوسل شد. از

---

[1] (فراء، ج ۲، ص ۴۶).

قائلین این قول ابن عباس[۱]، بلخی[۲]، طبرسی[۳] و ابوالفتوح رازی[٤] را می‌توان نام برد. قول دیگر می‌گوید منظور از «رَبّ» مَلِک است که یوسف (ع) را زندانی کرده بود. بر اساس این قول، شیطان از یاد زندانی آزاد شده برد که یوسف (ع) را نزد ملک یاد کند. از قائلین این قول حسن[٥]، جبایی[٦]، ابن اسحاق[۷]، ابی مسلم[۸]، طبری[۹] و طباطبایی[۱۰] را می‌توان نام برد.

اینکه کدام‌یک از تفاسیر بالا درست هستند، مسئله‌ای است که به‌راحتی قابل‌تشخیص نیست؛ چراکه هر دو معنا در متن به‌خوبی می‌نشینند. لذا در اینجا ما در مورد مرجع «رَبّ» موضعی بی‌طرف اتخاذ می‌کنیم؛ هرچند با توجه به اینکه در همین آیه، آنجا که می‌گوید «اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ» (مرا نزد ربت یاد کن) پیش‌تر کلمه‌ی «رَبّ» استفاده شده، و در این موضع اولیه «رَبّ» مشخصاً به معنای ملک است، احتمال اینکه «رَبّ» دوم نیز به ملک بازگردد بیشتر است تا اینکه به خداوند برگردد. بااین‌حال، در این مورد موضع قاطعی نمی‌توان گرفت.

---

[۱] (طوسی (ب)، ج ۶، ص ۱۴۴).
[۲] (بلخی، ج ۲، ص ۳۳۵).
[۳] (طبرسی (الف)، ج ۵، ص ۳۵۹).
[٤] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۱، ص ۸۱).
[٥] (طبرسی (الف)، ج ۵، ص ۳۵۹).
[٦] (همان).
[۷] (همان).
[۸] (همان).
[۹] (طبری (ب)، ج ۱۲، ص ۱۳۳).
[۱۰] (طباطبایی (الف)، ج ۱۱، ص ۱۸۱).

اما نکته‌ی اول این آیه، بحث بیشتری را در تفاسیر به خود اختصاص داده است. مطلب آن است که یوسف (ع) برای خلاصی از زندان نه به خداوند، بلکه به بنده‌ی او متوسل می‌شود و از زندانی دیگر می‌خواهد تا نزد ملک شفاعتش را بکند. در تفاسیر، غلبه با این نگاه است که این کار یوسف (ع) اشتباه بوده، و اینکه قرآن می‌گوید «فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ»، یعنی «و چند سال در زندان بماند» مکافات همین توسل به غیر بوده است. قمی، مفسر شیعه، ضمن حدیثی از جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) همین معنا را ذکر می‌کند[1]. عیاشی، دیگر مفسر شیعه، نیز دو حدیث از جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) می‌آورد که به همین معنا اشاره داشته و در یکی از این دو حدیث حتی فراتر از آن، فعل یوسف (ع) «ذنب» خوانده می‌شود:

«خداوند به یوسف (ع) گفت: چگونه به غیر از من متوسل شدی، و به زاری از من نخواستی تا تو را از زندان خارج کنم، و به بنده‌ای از بنده‌های من متوسل شدی و کار را به او واگذاشتی تا تو را نزد مخلوقی از مخلوقان من که تحت تصرف من است یاد کند، و از من به تضرع نخواستی؟ به خاطر گناهت، چند سالی در زندان بمان، چراکه بنده‌ای را به‌سوی بنده‌ای فرستادی».[2]

از میان مفسران اهل سنت، طبری و فخر رازی معنای مشابهی را مطرح می‌کنند. طبری می‌نویسد: «خداوند می‌فرماید: و یوسف (ع) چند سال در زندان ماند، به خاطر آنچه به دوستش گفته بود که من را نزد آقایت یاد کن. و این عقوبتی از جانب خدا بود به خاطر توسل به دوست زندانی‌اش»[3]. فخر رازی هم حدیثی از پیامبر

---

[1] (قمی، ۱، ص ۳۴۴).

[2] (عیاشی، ج ۲، ص ۱۷۶).

[3] (طبری (ب)، ج ۱۲، ص ۱۳۳).

(ص) می‌آورد که می‌گوید: «خداوند یوسف (ع) را رحمت کند، اگر نمی‌گفت مرا نزد ربّت یاد کن، در زندان نمی‌ماند».[۱]

از میان شیعیان، دو مفسر دیگر، یعنی طبرسی و ابوالفتوح رازی هم تفسیر مشابهی را بیان می‌کنند، با این تفاوت که در ادامه‌ی تفسیرشان سعی می‌کنند تا قبح توسل به غیر خدا را از بین ببرند. طبرسی دراین‌باره می‌نویسد:

«سخنی که در اینجا هست این است که استعانت از بندگان و توسل بدانان در مورد دفع زیان‌ها و رهایی از مشکلات جایز است و کار قبیح و زشتی نیست و بلکه گاهی از اوقات واجب می‌شود، و پیغمبر ما - صلی الله علیه و آله - در کارهای خود از مهاجر و انصار و دیگران کمك می‌خواست و بدان‌ها استعانت می‌جست و اگر استعانت به غیر خدا جایز نبود و کار قبیحی بود آن حضرت این کار را نمی‌کرد، و ازاین‌رو اگر این روایات صحیح و درست باشد باید گفت: این سرزنش و عتاب یوسف علیه السلام برای ترك آن عادت پسندیده‌ای بود که در آن حضرت وجود داشت که در برابر مشکلات صبر می‌کرد و در تمام کارهای خود و در هر بلا و سختی تنها به خدای سبحان توکل می‌کرد، و این داستان درسی است که به انسان می‌آموزد که در برابر سختی‌ها و نزول شدائد باید از خدای تعالی استعانت جست و بدو پناه برد اگرچه کمك جستن و استعانت از بندگان خدا نیز جایز است».[۲]

ابوالفتوح رازی نیز دراین‌باره می‌نویسد:

---

[۱] (فخر رازی، ج ۱۸، ص ۴۶۲).

[۲] (طبرسی (ب)، ج ۱۲، ص ۲۲۵).

«اکنون بدان که در این اعتراضی نیست بر یوسف برای آن‌که حبس او در زندان معصیت بود، و بر او بود که به هر طریق که گمان برد که او را در آن خلاص خواهد بود تمسک کند. امّا عتاب خدای تعالی با او در این معنی برای ترك اولی بود و پیغامبران ترك اولی و اخلال به مندوبات بسیار کنند و معاصی ایشان محمول بود بر این و مأوّل باشد به این معنی».[1]

این تفاسیر، هر دو جای تأمل و نقد دارند. اگرچه توسل به غیر از خدا در زندگی روزمره برای تمامی انسان‌ها امری رایج است، و اساساً ذات حیات اجتماعی مقتضی چنین توسل‌هایی است، اما آیا می‌توان با این توجیه گفت که در تمامی مواضع بنده می‌تواند به غیر خدا متوسل شود؟ ضمن اینکه باید از طبرسی و ابوالفتوح پرسید که اگر کار یوسف (ع) قبیح نبود، چگونه مستحق این شد که چند سال در زندان بماند؟ خصوصاً این پرسش از طبرسی جای پرسیدن دارد که حدیثی از پیامبر (ص) می‌آورد که می‌گوید: «تعجب می‌کنم از برادرم یوسف، چگونه به مخلوق خدا استغاثه کرد و به خالق استغاثه نکرد»[2]. آیا ترک عادت از جانب یوسف (ع) تا حدی عجیب بوده که تعجب پیامبر اسلام (ص) را برانگیزد و خداوند او را چند سال با حبس در زندان مجازات کند؟ همچنین از ابوالفتوح باید پرسید – برفرض که ترک اولی قسمی از خطا نباشد – آیا ترک اولی آن‌قدر امر عظیمی است که خداوند به خاطرش یکی از گرامی‌ترین بندگان زمان را چند سال در حبس نگه دارد؟ به نظر پاسخ منفی است. لذا سخت می‌توان توجیه طبرسی و ابوالفتوح را مبنی بر اینکه توسل یوسف (ع) به غیر خطا نبوده را پذیرفت.

---

[1] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۱، ص ۸۲).

[2] (طبرسی (ب)، ج ۱۲، ص ۲۲۴).

*

با توجه به آنچه در بالا آمد، به نظر می‌رسد که یوسف (ع) مرتکب خطا یا گناه شده باشد، و به مکافات همین فعل مستحق چند سال در زندان ماندن شده است.

# یوسف: ۹۱ و ۹۲ و ۹۷

قالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آثَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنا وَ إِنْ كُنَّا لَخاطِئِينَ (۹۱) قالَ لا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (۹۲)... قالُوا يا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا إِنَّا كُنَّا خاطِئِينَ (۹۷)

گفتند: به خدا سوگند که خدا تو را بر ما فضیلت داد و ما خطاکار بودیم. (۹۱) گفت: امروز شما را سرزنش نباید کرد؛ خدا شما را می‌بخشاید که او مهربان‌ترین مهربانان است. (۹۲) گفتند: ای پدر برای گناهان ما آمرزش بخواه که ما خطاکار بوده‌ایم. (۹۷)

آیه‌ی ۹۱ این سوره کلام برادران یوسف (ع) و اعتراف آنان بر خطاکار بودنشان است. آیه‌ی ۹۲ نیز کلام یوسف (ع) خطاب به برادران و وعده غفران دادن به آن‌ها است. آیه‌ی ۹۷ مجدداً کلام برادران یوسف (ع) خطاب به پدرشان یعقوب (ع) است، که از وی می‌خواهند برای گناهانشان طلب آمرزش کند.

وجهی که به خاطرش این آیات را در اینجا می‌آوریم آن است که بنابر روایات برادران یوسف (ع) پیامبر بوده‌اند. از آنجا که استناد ما بر پیامبری آنان متکی به روایات و تفاسیر است، این چند آیه را در میان آیات درجه سه طبقه‌بندی کرده‌ایم.

برخلاف آیات دیگری که در اینجا از آن‌ها بحث کردیم (و خواهیم کرد)، مدافعین آموزه‌ی عصمت این آیات را به معنای ظاهری گرفته و تلاشی برای ارجاع خطیئه و ذنب به معانی دیگر نکرده‌اند. این مطلب علاوه بر اینکه نشان می‌دهد در مواضع دیگری که پیامبری به ذنب و خطیئه متهم می‌شود، تنها آموزه‌ی کلامی عصمت است که باعث می‌شود تا مفسرین از ظاهر آیات عدول کرده و تلاش در تفسیر ذنب و خطیئه داشته باشند، کار ما را در مسیری متفاوت با آیات دیگر این

تحقیق قرار می‌دهد. در اینجا ما تنها بررسی می‌کنیم که آیا فرزندان یعقوب (ع) پیامبر بوده‌اند یا خیر.

برای نشان دادن اینکه فرزندان یعقوب (ع) پیامبر بوده‌اند باید دو گام برداشت؛ ابتدا باید نشان داد منظور از «اسباط» در قرآن فرزندان یعقوب (ع) هستند، سپس باید روشن کرد که اسباط پیامبر بوده‌اند. در آیات مختلفی از قرآن از اسباط سخن به میان آمده است که در اینجا به آن‌ها توجه خواهیم کرد. این آیات عبارت‌اند از:

(بقره: ۱۳۶): قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَ ما أُنْزِلَ إِلَيْنا وَ ما أُنْزِلَ إِلى إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ ما أُوتِيَ مُوسى وَ عِيسى وَ ما أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.

بگویید: ما به خدا و آیاتی که بر ما نازل شده و نیز آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و سبط‌ها نازل آمده و نیز آنچه به موسی و عیسی فرستاده شده و آنچه بر پیامبران دیگر از جانب پروردگارشان آمده است، ایمان آورده‌ایم. میان هیچ یك از پیامبران فرقی نمی‌نهیم و همه در برابر خدا تسلیم هستیم.

(بقره: ۱۴۰): أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطَ كانُوا هُوداً أَوْ نَصارى قُلْ أَ أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَ مَا اللَّهُ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.

آیا می‌گویید که ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و سبط‌ها یهودی یا نصرانی بودند؟ بگو: آیا شما آگاه ترید یا خدا؟ ستمکارتر از کسی که گواهی خود را از خدا پنهان می‌کند کیست؟ و خداوند از کارهایی که می‌کنید غافل نیست.

(آل‌عمران: ۸۴): قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ ما أُنْزِلَ عَلَيْنا وَ ما أُنْزِلَ عَلى إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ ما أُوتِيَ مُوسى وَ عِيسى وَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَ نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ.

بگو: به خدا و آنچه بر ما و بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان او و نیز آنچه بر موسی و عیسی و پیامبران دیگر از جانب پروردگارشان نازل شده است، ایمان آوردیم. میان هیچ یك از ایشان فرقی نمی‌نهیم و همه تسلیم اراده او هستیم.
(نساء: ۱۶۳): إِنَّا أَوْحَيْنا إِلَيْكَ كَما أَوْحَيْنا إِلى نُوحٍ وَ النَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَوْحَيْنا إِلى إِبْراهِيمَ وَ إِسْماعِيلَ وَ إِسْحاقَ وَ يَعْقُوبَ وَ الْأَسْباطِ وَ عيسى وَ أَيُّوبَ وَ يُونُسَ وَ هارُونَ وَ سُلَيْمانَ وَ آتَيْنا داوُدَ زَبُوراً.

ما به تو وحی کردیم هم چنان‌که به نوح و پیامبران بعد از او وحی کرده‌ایم و به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و سبط‌ها و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان وحی کرده‌ایم و به داود زبور را ارزانی داشتیم.

در بین مفسرین برخی اسباط را فرزندان یعقوب (ع) دانسته‌اند. بلخی ذیل آیات ۱۳۶[1] و ۱۴۰[2] بقره و ۱۶۳[3] بر اسباط بودن فرزندان یعقوب (ع) صحه می‌گذارد. شیخ طوسی نیز می‌گوید میان مفسرین در اینکه اسباط فرزندان یعقوب (ع) هستند، اختلافی نیست[4]. قتاده، سدی، ربیع و محمد بن اسحاق نیز این قول را بیان کرده‌اند[5]. نام طبری را هم باید در میان این دسته از مفسران ذکر کرد[6]. همچنین

---

[1] (بلخی، ج ۱، ص ۱۴۱).
[2] (همان، ص ۱۴۳).
[3] (همان، ص ۴۲۳).
[4] (طوسی (ب)، ج ۱، ص ۴۸۲).
[5] (طبرسی، (ب)، ج ۲، ص ۷۵).
[6] (طبری (ب)، ج ۳، ص ۲۴۱).

عیاشی در حدیثی می‌آورد که محمد بن علی (امام پنجم شیعیان) می‌گوید منظور از اسباط فرزندان یعقوب (ع) است.[۱]

اما تعداد دیگری از مفسران اسباط را فرزندان یعقوب (ع) ندانسته، بلکه آن‌ها را انسان‌هایی از نسل دوازده فرزند یعقوب (ع) به‌شمار آورده‌اند که از هرکدامشان قومی پدید آمد. فخر رازی[۲]، فیض کاشانی[۳] و طباطبایی[۴] ازجمله‌ی این مفسران‌اند.

در مورد پیامبر بودن فرزندان یعقوب (ع) نیز اختلاف شده است. شیخ طوسی می‌گوید بسیاری از مفسرین بر آنند که آن‌ها پیامبر بوده‌اند، اما خودش این قول را خلاف مذهب‌اش دانسته، رد می‌کند. وی می‌گوید اینکه نام اسباط در آیه‌ی ۱۳۶ بقره به دنبال نام سایر پیامبران آمده دلالت بر پیامبر بودن آن‌ها ندارد؛ چراکه ممکن است انزال بر یکی از اسباط (یوسف(ع)) بوده، و دیگران صرفاً باید از او تبعیت می‌کردند که به‌این‌ترتیب، انزال برای همه‌ی اسباط بوده است[۵]. همچنین طبرسی (با تکرار کلام شیخ طوسی)[۶] و طباطبایی[۷] پیامبر بودن فرزندان یعقوب (ع) را رد می‌کنند. محمد بن علی (امام پنجم شیعیان) نیز در حدیثی که عیاشی می‌آورد، پیامبر بودن فرزندان یعقوب (ع) را رد می‌کند[۸].

---

[۱] (عیاشی، ج ۱، ص ۶۲).
[۲] (فخر رازی، ج ۴، ص ۷۲).
[۳] (فیض کاشانی (الف)، ج ۱، ص ۱۹۲).
[۴] (طباطبایی (الف)، ج ۱، ص ۳۱۲).
[۵] (طوسی (ب)، ج ۱، ص ۴۸۱).
[۶] (طبرسی، (ب)، ج ۲، ص ۷۶).
[۷] (طباطبایی (الف)، ج ۱، ص ۳۱۲).
[۸] (عیاشی، ج ۱، ص ۶۲).

در نقد این اقوال باید گفت: شیخ طوسی می‌گوید ممکن است انزال بر یکی از اسباط بوده، و دیگران صرفاً باید از او تبعیت می‌کردند که به‌این‌ترتیب، انزال برای همه اسباط بوده است. اما باید از شیخ طوسی پرسید که اگر این ادعا درست است، چرا در آیه‌ی ۱۳۶ بقره نام اسباط در ادامه نام پیامبران آمده، و نه نام آن یک نفر که وحی را دریافت می‌کرده، یعنی یوسف (ع)؟ آن‌هم درحالی‌که پیش از «الْأَسْباطِ»، نام چند فرد مشخص آمده که همه‌ی آن‌ها به‌نوبه‌ی خود تابعینی داشته‌اند و ازاین‌جهت فرقی میان یوسف (ع) و تابعینش با آن‌ها وجود نداشته. پس اگر بپذیریم که اسباط فرزندان یعقوب (ع) هستند، با توجه به آیات ۱۳۶ و ۱۴۰ بقره، ۸۴ آل‌عمران و ۱۶۳ نساء که نام اسباط هم‌ردیف نام پیامبران دیگر برده می‌شود، باید پذیرفت که فرزندان یعقوب (ع) پیامبر بوده‌اند. و دلیلی هم که شیخ طوسی یا طبرسی با آن پیامبر بودن فرزندان یعقوب (ع) را رد می‌کنند، صرفاً این است که در مذهبشان انبیاء معصوم‌اند؛ حال‌آنکه خود این آموزه محل تردید جدی است.

*

با توجه به آنچه در بالا آمد، نتیجه‌گیری ما در اینجا به‌صورت یک گزاره‌ی شرطیه خواهد بود؛ به این صورت که ***اگر*** کسی (مانند شیخ طوسی) بپذیرد که اسباط فرزندان یعقوب (ع) هستند، آنگاه دشوار است نپذیرد که آنان پیامبر بوده‌اند؛ بعلاوه چون گناه فرزندان یعقوب (ع) نه بر اساس روایات، بلکه براساس متن قرآن مسجل است، با پذیرش اینکه منظور از اسباط فرزندان یعقوب (ع) است، اساس عصمت انبیاء خدشه‌ای اساسی خواهد پذیرفت.

## اسراء: ۲۹

وَ لا تَجْعَلْ یَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً.
نه دست خویش از روی خست به‌گردن ببند و نه به سخاوت یک‌باره بگشای که در هر دو حال ملامت‌زده و حسرت‌خورده بنشینی.

واحدی در *اسباب النزول* دو سبب برای نزول این آیه ذکر می‌کند. سبب اول می‌گوید: غلامی نزد رسول خدا (ص) آمد و گفت مادرم از شما چیزی می‌خواهد. پیامبر (ص) به او فرمود در حال حاضر چیزی ندارم. گفت مادرم گفته است پیراهنت را بر من بپوشان. پیامبر (ص) مبادرت به این‌کار کرد، و خود برهنه در خانه ماند، و این آیه نازل شد. سبب دوم که سندش به جابر بن عبدالله می‌رسد، می‌گوید: باری پیامبر (ص) میان اصحابش نشسته بود. کودکی نزد او آمد و گفت مادرم زمانی بر تو زرهی پوشانیده بود. در آن زمان با پیامبر (ص) چیزی جز پیراهنش نبود. پیامبر (ص) گفت وقتی دیگر بیا که شاید متاعی برای اعطاء داشته باشم. کودک نزد مادرش بازگشت و مادرش گفت به رسول خدا (ص) بگو این پیراهن را مادرم بر تو پوشانده. وقتی پیامبر (ص) به خانه رسید بار دیگر کودک بر او وارد شد. پیامبر (ص) پیراهنش را درآورده، به او داد و خود عریان در خانه نشست. پس بلال اذان گفت ولی پیامبر (ص) بیرون نیامد. صحابه نگران شدند، و یکی از آن‌ها نزد پیامبر رفت و او را عریان یافت. آنگاه این آیه نازل شد.[1]

---

[1] (واحدی، ص ۲۹۴).

این دو سبب نزول، با اندکی تفاوت ماجرای واحدی را روایت می‌کنند؛ اینکه پیامبر (ص) در مقابل درخواست سائلی، پیراهنش را می‌دهد و خود عریان در خانه می‌ماند و خداوند این آیه‌ی را نازل می‌کند. این ماجرا، سبب نزول مشهور این آیه است و افراد دیگری غیر از واحدی نیز آن را نقل کرده‌اند. ازجمله، قمی[۱]، عیاشی[۲]، زمخشری[۳] و فیض کاشانی[۴]. البته فیض کاشانی علاوه بر این، سبب نزول دیگری را هم ذکر می‌کند. این سبب دوم، به نقل از امام ششم شیعیان می‌گوید زمان‌هایی بود که در کنار پیامبر (ص) کیسه‌هایی از طلا بود، و او همه آن را انفاق می‌کرد، تا زمانی که وقتی شخص دیگری به او مراجعه می‌کرد، چیزی برای انفاق کردن نداشت. پس با این آیه خداوند کیفیت انفاق را به او گوشزد کرد[۵]. این سبب را سیوطی نیز نقل کرده است.[۶]

با توجه به کثرت قائلین به سبب نزولی که واحدی مطرح می‌کند، می‌توان پذیرفت که سبب نزول این آیه همان داستان انفاق لباس است. اگر چنین چیزی را بپذیریم (یا حتی اگر در این پذیرش بر خطا باشیم، و سبب نزول اصلی آن باشد که فیض کاشانی نقل می‌کند یا هر سبب مشابه دیگر)، آنگاه دیده می‌شود پیامبر (ص) کاری را انجام داده که موردپسند خداوند نبوده، و خداوند برای ارشاد پیامبر (ص) این آیه را نازل کرده است. مطمئناً در این ماجرا نمی‌توان گفت که پیامبر (ص)

---

[۱] (قمی، ج ۲، ص ۱۸).

[۲] (عیاشی، ج ۲، ص ۲۸۹).

[۳] (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۶۶۲).

[۴] (فیض کاشانی (الف)، ج ۳، ص ۱۸۹).

[۵] (همان).

[۶] (سیوطی، ص ۱۶۰).

مرتکب گناه شده، چراکه فرمانی از فرامین خدا را نقض نکرده است. اما به نظر می‌رسد که مرتکب خطا شده باشد؛ چون دست به کاری زده که رضای خداوند در آن نبوده، و خداوند برای ممانعت از تکرار آن، آیه‌ی فوق را نازل می‌کند.

نکته‌ی جالب‌توجه آن است که مفسران برخلاف بیشتر مواضع موردپژوهش در این تحقیق، درصدد توجیه این آیه و تفسیر بیان توبیخ‌آمیز خداوند برنیامده‌اند. لذا با چالشی کمتر از سایر آیات، می‌توان این آیه را نشانی بر خطاکاری پیامبر (ص)، دانست.

## کهف: ۲۳ و ۲۴

وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً (۲۳) إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ وَ اذْكُرْ رَبَّكَ إِذا نَسيتَ وَ قُلْ عَسى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هذا رَشَداً (۲۴)
هرگز مگوی: فردا چنین می‌کنم، (۲۳) مگر خداوند بخواهد. و چون فراموش کنی، پروردگارت را به یاد آر و بگو: شاید پروردگار من مرا از نزدیک‌ترین راه هدایت کند. (۲۴)

سبب نزول این آیه آن است که باری مشرکان مکه با کمک یهودیان چند سؤال از پیامبر (ص)، راجع به اصحاب کهف، ذوالقرنین و روح، پرسیدند. پیامبر (ص) به ایشان گفت که فردا بیایید تا به شما پاسخ دهم و انشاالله نگفت؛ آنگاه به انتظار وحی نشست، اما وحی برای چهل روز[۱] قطع شد و پیامبر (ص) در مقابل مشرکان به‌سختی افتاد. در این موقع آیات فوق نازل شد که به پیامبر (ص) دستور انشاالله گفتن می‌دهد.[۲]

---

[۱] طبری قطع وحی را پانزده روز می‌داند. (طبری (ب)، ج ۱۵، ص ۱۵۱).
[۲] تقریباً میان مفسران بر سر این سبب نزول اجماع وجود دارد. ازجمله مفسرینی که این سبب را آورده‌اند می‌توان به این افراد اشاره کرد: (بلخی، ج ۲، ص ۵۸۱)، (قمی، ج ۲، ص ۳۴)، (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۷۱۵)، (طبری (ب)، ج ۱۵، ص ۱۵۱)، (فخر رازی، ج ۲۱، ص ۴۵۰). عیاشی این سبب را به نقل از حدیثی از علی ابن ابی‌طالب نقل می‌کند: (عیاشی، ج ۲، ص ۳۲۴). فیض کاشانی این سبب را به نقل از جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) نقل می‌کند: (فیض کاشانی (الف)، ج ۳، ص ۲۳۸).

آنچه در وهله‌ی اول از این آیه و سبب نزول آن فهمیده می‌شود، این است که پیامبر (ص) فعل اشتباهی انجام داده و خداوند علاوه بر اینکه به او تذکر می‌دهد تا آن را تکرار نکند، او را مجازات کرده و با قطع وحی وی را به‌سختی می‌افکند.

ابوالفتوح رازی نزول این آیات را به‌واسطه‌ی ترک مندوب از جانب پیامبر (ص) دانسته است[1]. اما قول به ترک مندوب بودن فعل پیامبر (ص) نمی‌تواند درست باشد؛ چراکه خداوند برای ترک مندوب (آن‌هم با فرض جواز ترک مندوب برای پیامبر (ص)) رسولش را در برابر مشرکان رسوا نمی‌سازد تا جایی که به تعبیر زمخشری[2] کار به تکذیب پیامبر (ص) برسد.

این داستان که مفسران بر سر سبب نزولش اجماع داشته، و عمدتاً هم تلاشی نکرده‌اند تا به نحوی اتهام از پیامبر (ص) برداشته شود، نشان‌دهنده‌ی خطایی است که از پیامبر (ص) سرزده، و خداوند هم به او تذکر می‌دهد تا دیگر خطایش را تکرار نکند، و هم او را به‌واسطه‌ی آن خطا تنبیه می‌کند.

---

[1] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۲، ص ۳۳۷).

[2] (زمخشری (الف)، ج ۲، ص ۷۱۵).

## طه: ۱۲۱

وَ عَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى.
آدم در پروردگار خویش عاصی شد و راه گم کرد.

این آیه در دنباله‌ی داستان خلقت آدم (ع)، خلودش در بهشت و انذار خداوند به او از خوردن میوه‌ی درخت ممنوعه است. خداوند در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی بقره صراحتاً به آدم (ع) فرمان می‌دهد که نزدیک آن درخت نشود:
(بقره: ۳۵): وَ قُلْنا يا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَ زَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَ كُلا مِنْها رَغَداً حَيْثُ شِئْتُما وَ لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظَّالِمِينَ.
و گفتیم: ای آدم، خود و زنت در بهشت جای گیرید. و هر چه خواهید، و هر جا که خواهید، از ثمرات آن به خوشی بخورید. و به این درخت نزدیك مشوید، که به زمره ستمکاران درآیید.
اما آدم (ع) از این فرمان الهی سر پیچیده و نسبت به خداوند عاصی می‌شود.

در میان مفسرین، بلخی آیه را به ظاهر آن حمل کرده، می‌نویسد: «وَ عَصى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوى یعنی گمراه شد و دوری کرد از اطاعت خدایش»[۱]. اما اکثر مدافعین آموزه‌ی عصمت تلاش کرده‌اند این آیه را به‌گونه‌ای تفسیر کنند که عصمت آدم (ع)، به‌عنوان یک پیامبر الهی، خدشه‌دار نشود.

---

[۱] (بلخی، ج۳، ص ۴۴).

شیخ طوسی فعل آدم (ع) را بر ترک مندوب حمل می‌کند[۱]. وی دلیل این امر را چنین اعلام می‌کند که از انبیاء قبیح سر نمی‌زند.[۲]

ظاهراً اشاره‌ی شیخ طوسی در اینکه می‌گوید انبیاء مرتکب حرام و قبیح نمی‌شوند، به دلایل عقلی و نقلی عصمت بازمی‌گردد؛ دلایلی که در فصل‌های پیشین آن‌ها را نقد کردیم. اما اگر منظور او چیز دیگری است، از این مقدار بیان او روشن نمی‌شود که چرا از انبیاء قبیح سر نمی‌زند. نکته‌ی دیگر آنکه، چطور ممکن است ترک مندوب عصیان خوانده شده و خداوند رحمان آدم (ع) را به‌واسطه‌ی آن از نعمت اعلای بهشت محروم کند؟ به نظر می‌رسد باید گناهی فاحش از آدم (ع) سرزده باشد تا مستحق صفت «عاصی» و محرومیت از رحمت خداوند شده باشد. بعلاوه، چطور می‌توان تخطی آدم (ع) از دستور صریح خداوند مبنی بر دور ماندن از درخت را حمل بر ترک اولی یا ترک مندوب کرد؟

ابوالفتوح رازی ذیل این آیه بیان قابل‌توجهی دارد. وی می‌نویسد:

«اگر گویند: نه شما بر پیغامبران صغیره و کبیره روا نمی‌داری، چون است که خدای تعالی عصیان و غوایت به آدم (ع) حوالت می‌کند؟ جواب گوییم: عصیان، مخالفت امر با ارادت باشد، و امر و ارادت از حکیم تعلّق دارد هم به واجب و هم به مندوب، چون به ادله‌ی عقل بدانستیم که مخالفت امر واجب بر آدم (ع) روا نباشد، لابد حمل باید کرد بر مخالفت امر مندوب. اگر گویند: بر این قاعده لازم آید که پیغامبران خدای همیشه عاصی باشند، چه ایشان خالی نباشند از ترك مندوبات،

---

[۱] مشابه همین معنا را طبرسی نیز بیان می‌کند: (طبرسی (الف)، ج۷، ص ۵۵).

[۲] (طوسی، ج۷، ص ۲۱۷).

گوییم: این اطلاق نکنیم در حقّ پیغامبران، چه این لفظ به عرف مخصوص شده است به فاعل قبیح و تارك واجب».[1]

از بیان ابوالفتوح رازی این نکته استفاده می‌شود که معنای عرفی عصیان انجام قبیح و ترک واجب است، و ازآنجایی که ما در بخش تمهیدات توضیح دادیم که برای ما معنای ظاهر ملاک تفسیر است و معنای ظاهر، آن چیزی است که عرف از لفظ می‌فهمد، لذا طبق بیان ابوالفتوح رازی معنای آیه‌ی ۱۲۱ طه، در غیاب قرینه‌ی صارفه، اشاره مستقیم به ترک واجب و انجام قبیح از جانب آدم (ع) دارد.

تفسیر بعدی که باید مورد توجه قرار گیرد، *المیزان* است. روش طباطبایی برای دفع اتهام گناه از آدم (ع) آن است که بگوید: «نافرمانی [آدم (ع)] امری ارشادی بوده نه مولوی تا با عصمت انبیاء منافات داشته باشد»[2]. ازنظر طباطبایی نافرمانی در امر ارشادی، برخلاف نافرمانی در امر مولوی، نافی عصمت نیست. اما منظور از امر ارشادی و مولوی چیست؟

طبق بیان طباطبایی، امر مولوی امری است که نافرمانی از آن مستوجب عذاب است[3]. امر ارشادی اما «هیچ داعی‌ای جز احراز خیر و منفعت مأمور [ندارد] و اینکه راه صلح را انتخاب کند تا به آن منافع برسد»[4]؛ لذا تخطی از امر ارشادی نمی‌تواند منجر به وقوع معصیت شود. حال سؤال ما این است که اگر کسی به یک توصیه‌ی خیرخواهانه عمل نکند و خود را از منافعی محروم کند، آیا این شخص شایسته‌ی تنبیه است؟ یعنی اگر نهی خداوند از دوری از درخت تنها یک توصیه‌ی

---

[1] (ابوالفتوح رازی، ج۱۳، ص ۱۹۳).

[2] (طباطبایی (ب)، ج۱۴، ص ۳۱۱).

[3] (همان، ج ۱، ص ۲۰۱)، ذیل آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی بقره.

[4] (همان، ج ۱۴، ص ۳۱۱).

خیرخواهانه می‌بود، آیا آدم (ع) در اثر تخطی از آن از بهشت رانده می‌شد؟ همچنین آیا اگر کسی در انجام امری مرتکب معصیت نشود می‌تواند در زمره‌ی ظالمین قرار گیرد؟ چنانکه خداوند در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی بقره به آدم (ع) انذار می‌دهد: «لا تَقْرَبا هذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونا مِنَ الظَّالِمينَ»؟ این آیه نشان می‌دهد که فعل آدم (ع) در نزدیک شدن به درخت ممنوعه ظلم بوده، و ظلم مطمئناً نوعی معصیت است. لذا مدعای طباطبایی مبنی بر اینکه امر خداوند در آیه‌ی ۱۲۱ طه امری ارشادی و نه مولوی است، قابل‌پذیرش نیست.

حال اگر طباطبایی بگوید «این ظلم آدم (ع) و همسرش، ظلم به نفس خود بوده، نه نافرمانی خدا، چون اصطلاحاً وقتی این کلمه گفته می‌شود، معصیت و نافرمانی و ظلم به خدای سبحان به ذهن می‌رسد» آنگاه باید به وی متذکر شد که ظلم به نفس هم قسمی از اقسام گناه است. چنانکه خداوند در آیه‌ی ۲۳ سوره‌ی اعراف می‌فرماید:

(اعراف: ۲۳): قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرينَ.
گفتند ای پروردگار ما، به خود ستم کردیم و اگر ما را نیامرزی و بر ما رحمت نیاوری از زیان‌دیدگان خواهیم بود.

همچنین در آیه‌ی ۱۱۰ سوره‌ی نساء می‌فرماید:

(نساء: ۱۱۰): وَ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُوراً رَحيماً.
و هر که کاری ناپسند کند یا به خود ستم روا دارد، آنگاه از خدا آمرزش خواهد، خدا را آمرزنده و مهربان خواهد یافت.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، در هر دوی این آیات، ظلم به نفس مستحق استغفار دانسته شده. و آن‌چنان‌که نشان دادیم، استغفار عملی است ناظر بر وقوع معصیت.

تفسیر قابل‌توجه دیگر، تفسیر فخر رازی است. فخر رازی در ضمن تفسیر این آیه کلامی دارد که می‌تواند به‌نوعی پاسخ تمامی تفاسیر بالا باشد. وی می‌گوید اگر فعل آدم (ع) فعل مباحی می‌بود، با لغت عصیان که اسم ذم است توصیف نمی‌شد[۱]. پس قاعدتاً فخر رازی معتقد است که فعل آدم (ع) گناه (خطا) بوده است. علت اینکه فخر رازی علی‌رغم التزامش به آموزه‌ی عصمت این آیه را چنین تفسیر می‌کند، آن است که اعتقاد دارد این فعل آدم (ع) پیش از نبوتش رخ داده[۲]؛ لذا ازنظر او که به عصمت پیش از نبوت قائل نیست، منافاتی با آموزه‌ی عصمت انبیاء ندارد.

*

از مجموع آنچه در بالا آمد می‌توان گفت که اولاً فعل آدم (ع) مصداقی از گناه است. ثانیاً ازآنجاکه نمی‌توان با اطمینان گفت که این فعل پیش یا پس از نبوت وی واقع شده، این آیه را به‌صورت حداقلی باید ناقض عصمت انبیاء پیش از نبوت دانست.

---

[۱] (فخر رازی، ج۲۲، ص ۱۰۹).

[۲] (همان، ص ۱۰۸).

## ص: ۳۲

فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ.
گفت: من دوستی این اسبان را بر یاد پروردگارم بگزیدم تا آفتاب در پرده غروب پوشیده شد.

این آیه درباره‌ی سلیمان (ع) است. داستان ازاین‌قرار است که گویا سلیمان (ع) مشغول تماشای اسب‌های خود شده و به این دلیل از نمازش غفلت می‌ورزد تا زمانی که خورشید غروب کرده و نمازش قضا می‌شود. این آیه به همراه آیات قبل و بعدش چنین است:

(ص: ۳۳-۳۰): وَ وَهَبْنا لِداوُدَ سُلَيْمانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ (۳۰) إِذْ عُرِضَ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِناتُ الْجِيادُ (۳۱) فَقالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوارَتْ بِالْحِجابِ (۳۲) رُدُّوها عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَ الْأَعْناقِ (۳۳)
سلیمان را به داود عطا کردیم. چه بنده نیکویی بود و روی به خدا داشت (۳۰) آنگاه که به هنگام عصر اسبان تیزرو را که ایستاده بودند به او عرضه کردند (۳۱) گفت: من دوستی این اسبان را بر یاد پروردگارم بگزیدم تا آفتاب در پرده غروب پوشیده شد (۳۲) آن اسبان را نزد من بازگردانید. پس به بریدن ساق‌ها و گردنشان آغاز کرد (۳۳)

در این داستان، سلیمان (ع) توجه به اسبان را بر یاد پروردگارش مرجح داشته تا نمازش قضا می‌شود، و این گناهی است از جانب او. البته اگر این غفلت از یاد خداوند سبب قضا شدن نماز نباشد، می‌توان آن را تنها خطایی از جانب سلیمان (ع) دانست. لذا اولین چیزی که بررسی می‌کنیم، معنای «ذِكْرِ رَبِّي» در آیه است که بعضاً از آن برای قضا شدن نماز سلیمان استفاده شده است.

بلخی[۱]، فراء[۲]، قمی[۳] و ابوالفتوح رازی[٤] معتقدند که منظور از «ذِکْرِ رَبِّي» نماز عصر است. شیخ طوسی در *التبیان* از قول علی ابن ابیطالب[٥]، قتاده و سدی می‌گوید که منظور از این آیه فوت شدن نماز عصر است، هرچند که قول دیگری اضافه می‌کند و آن را به شیعه نسبت می‌دهد («روي أصحابنا...») که طبق آن منظور از این آیه فوت شدن نماز اول وقت است (که خود این تعارض میان قول علی ابن ابیطالب و شیعه قابل‌توجه است)؛ و نیز قول جبایی را می‌آورد که طبق آن منظور نماز نافله است[٦]. طبری نماز خاصی را نام نمی‌برد، اما این آیه را دال بر قضا شدن نماز می‌داند، و حدیثی از سدی می‌آورد که آن را نماز عصر می‌گوید[۷]. زمخشری هم بدون ذکر اینکه کدام نماز بوده، این آیه را دال بر قضا شدن نماز می‌داند.[۸]

*

---

[۱] (بلخی، ج ۳، ص ۶۴۴).

[۲] (فراء، ج ۲، ص ۴۰۵).

[۳] (قمی، ج ۲، ص ۲۳۴).

[٤] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۶، ص ۲۷۳).

[٥] طبری نیز حدیثی از علی ابن ابیطالب با همین مضمون می‌آورد: «حدثنا محمد بن عبد الله بن عبد الحکم، قال: ثنا أبو زرعة، قال: ثنا حیوة بن شریح، قال: ثنا أبو صخر، أنه سمع أبا معاویة البجلي من أهل الکوفة یقول: سمعت أبا الصهباء البکري یقول: سألت علي بن أبي طالب، عن الصلاة الوسطی، فقال: هي العصر، و هي التي فتن بها سلیمان بن داود». (طبری (ب)، ج ۲۳، ص ۹۹).

[٦] (طوسی (ب)، ج ۸، ص ۵۶۰).

[۷] (طبری (ب)، ج ۲۳، ص ۹۹).

[۸] (زمخشری (الف)، ج ۴، ص ۹۳).

با توجه به این تفاسیر، می‌توان با اطمینان نسبی گفت که منظور از این آیه قضا شدن نماز سلیمان (ع) است، و این موضوع، خصوصاً آنجا که امری مانند توجه به امور دنیوی باعثش شده باشد، باید گناه دانسته شود.

# عبس: ۱

عَبَسَ وَ تَوَلَّى.
روی را ترش کرد و سر برگردانید.

سبب نزول مشهور این آیه آن است که پیامبر اسلام (ص) با چند تن از بزرگان مشرکین به امید اسلام آوردن آن‌ها مشغول گفتگو بود که در این هنگام نابینایی نزد او آمده و بی‌آنکه متوجه شرایط باشد از وی مکرراً سؤال می‌کند. پیامبر (ص) چهره درهم کشیده و روی از او برمی‌گرداند. آنگاه این آیات نازل می‌شود[۱]. چند آیه‌ی ابتدایی این سوره چنین است:

(عبس: ۶-۱): عَبَسَ وَ تَوَلَّى (۱) أَنْ جاءَهُ الْأَعْمى (۲) وَ ما يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى (۳) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرى (۴) أَمَّا مَنِ اسْتَغْنى (۵) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (۶)

روی را ترش کرد و سر برگردانید. (۱) چون آن نابینا به نزدش آمد. (۲) و تو چه دانی، شاید که او پاکیزه شود، (۳) یا پند گیرد و پند تو سودمندش افتد. (۴) اما آن که او توانگر است، (۵) تو روی خود بدو می کنی. (۶)

ناپسندی چنین رفتاری، حتی اگر از جانب خداوند نکوهش نشده بود، آشکار است. اما خداوند در اینجا کسی که از نابینا روی برگردانده را مورد عتاب قرار می‌دهد تا مشخص شود که کار قبیحی انجام گرفته است. افراد زیادی در باب این آیه گفته‌اند که منظور آن پیامبر (ص) است. ازجمله ابن عباس، قتادة، ضحاك، ابن

---

[۱] (واحدی، ص ۴۷۱).

زید چنین دیدگاهی را بیان کرده‌اند[۱]. همچنین از میان مفسران، مقاتل[۲]، فراء[۳]، زمخشری[٤] و طبری[٥] معتقدند که روی سخن این آیه با پیامبر (ص) است. حتی فخر رازی که معتقد به عصمت است، می‌گوید: «مفسران اجماع دارند بر اینکه کسی که روی ترش کرد و سر برگردانید، رسول علیه الصلاة و السلام است»[٦]. علاوه بر این‌ها، طبرسی حدیث زیر را از امام ششم شیعیان نقل می‌کند:

«از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که هر وقت [پیامبر] عبدالله بن ام مکتوم را می‌دید می‌گفت آفرین، آفرین بر تو. نه به خدا قسم که دیگر هرگز خدا مرا درباره تو سرزنش نکند و آن‌قدر به او محبت و مهربانی نمود که او از حیا و خجالت از حضور در مجلس پیغمبر صلی الله علیه و آله خودداری می‌نمود».[۷]

باوجود فراگیری قول به اینکه پیامبر (ص) منظور این آیه است، طبیعتاً تلاش مفسرانی که قائل به عصمت انبیاء هستند، این بوده تا بگویند که طرف حساب این آیه پیامبر (ص) نیست، یا اینکه فعل مورداشاره در این آیه گناه نبوده است. شیخ طوسی در *التبیان* می‌گوید پیامبری که خداوند در قرآن راجع به او گفته «وَ إِنَّكَ

---

[۱] (طبری (ب)، ج ۳۰، ص ۳۲).
[۲] (بلخی، ج ۴، ص ۵۸۹).
[۳] (فراء، ج ۳، ص ۲۳۵).
[٤] (زمخشری (الف)، ج ۴، ص ۷۰۰).
[٥] (طبری (ب)، ج ۳۰، ص ۳۲).
[٦] (فخر رازی، ج ۳۱، ص ۵۳).
[۷] (طبرسی (ب)، ج ۲۶، ص ۳۰۱).

لَعَلی خُلُقٍ عَظیمٍ»[1] و «وَ لَوْ کُنْتَ فَظًّا غَلِیظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ»[2] چطور ممکن است مخاطب این آیه باشد؟ ابوالفتوح رازی نیز مشابه همین حرف را می‌زند و می‌گوید «روایت کردند که این عبوس و اعراض از مردی بود اموی که به نزدیک رسول حاضر بود. چون این مرد نابینا آنجا آمد، او خویشتن را فراهم گرفت به تقزّز و ترفّع و روی ترش بکرد و روی بگردانید، خدای تعالی در حقّ او این آیات فرستاد و این قول به صواب نزدیک‌تر است از قول اوّل لدلالة القرءان و تواتر اخبار علی خلافه».[3]

در نقد کلام شیخ طوسی باید گفت محتوای این آیه منطقاً منافاتی با دو آیه‌ی «وَ إِنَّکَ لَعَلی خُلُقٍ عَظیمٍ» و «وَ لَوْ کُنْتَ فَظًّا غَلِیظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِکَ» ندارد؛ کسی می‌تواند انسان بسیار خوش‌خلق و با مراعاتی باشد، اما در لحظه‌ای خاص، به دلیلی، از اخلاق غالب خود بازگشته، رفتار ناصوابی داشته باشد. پس الزاماً نمی‌توان گفت چون خداوند در دو موضع از قرآن از حسن خلق پیامبر (ص) تعریف کرده، او را از هرگونه قبح خلق مبرا اعلام کرده است. علاوه بر این، در مورد روایتی که ابوالفتوح مطرح می‌کند اولاً، قولی که می‌گوید پیامبر (ص) مراد این آیه است، قائلین مشخص و مهمی دارد، درحالی‌که قول رقیب که ابوالفتوح از آن دفاع می‌کند قائل مشخصی ندارد. ثانیاً، تواتری که ابوالفتوح از آن یاد می‌کند در تفسیرش ذکر نشده، و به همین مناسبت به لحاظ معرفتی ضرورتی برای پذیرش آن وجود ندارد.

طبرسی در *مجمع البیان،* اگرچه با دلایلی رد می‌کند که این آیات راجع به پیامبر (ص) باشد، می‌گوید در فرض اینکه این آیات ناظر بر عمل پیامبر (ص) باشد،

---

[1] (قلم: ۴): و تو راست خُلقی عظیم.

[2] (آل‌عمران: ۱۵۹): اگر تندخو و سخت‌دل می‌بودی از گرد تو پراکنده می‌شدن.

[3] (ابوالفتوح رازی، ج ۲۰، ص ۱۴۸).

عبوسی و انبساط برای نابینا تفاوتی ندارد؛ چراکه نابینا متوجه تغییر حالت چهره‌ی مخاطب نمی‌شود، لذا پیامبر (ص) دچار خطایی نشده است. فخر رازی هم در *تفسیر کبیر* می‌گوید اگرچه نسبت دادن این داستان به پیامبر (ص) بعید است، اما در صورت انتساب باید آن را حمل بر ترک افضل کرد.

در نقد این دو قول خواهیم گفت اولاً، اگرچه نابینا شخصاً متوجه تغییر چهره مخاطب نمی‌شود، اما تغییر چهره‌ی پیامبر (ص) مایه‌ی تحقیر او در نظر سایر حضار شده است. ثانیاً، این‌که در کسی که دچار ضعف جسمی و ضعف اقتصادی است به دیده تحقیر نگاه کنیم، با آموزه‌های قرآنی که می‌گوید «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ»[1] سازگار نیست، و چه‌بسا از گناهان قلبی باشد. راجع به ترک افضل هم باید گفت چطور ممکن است هر فعل ناصوابی که در قرآن به پیامبر (ص) نسبت داده‌شده است را حمل بر ترک افضل کرد؟ آیا جز این است که آموزه‌ی کلامی عصمت ما را وادار به این کار می‌کند؟ چطور ممکن است روبرگرداندن از یک انسان فقیر، آن‌هم به‌حسب ظاهر به خاطر فقرش، و آن‌چنان‌که از تصویر صحنه‌ی ماجرا برمی‌آید، تحقیر کردن او در جمع، ترک افضل باشد؟ کسی که آشنایی ولو سطحی با آموزه‌های اخلاقی اسلام داشته باشد می‌داند که چنین فعلی نه ترک افضل، نه خطا، بلکه گناه است؛ حال از هر کس که می‌خواهد سرزده باشد. از خود پیامبر (ص) حدیث است که می‌گوید: «هر کس ذلت مؤمنی را بخواهد یا او را به خاطر فقر یا کمی دارایی‌اش تحقیر کند، خداوند او را در قیامت بدنام کرده، آنگاه مفتضحش می‌سازد».[2]

---

[1] (حجرات: ١٣): هرآینه گرامی‌ترین شما نزد خدا، پرهیزگارترین شماست.

[2] «مَنِ اسْتَذَلَ مُؤْمِناً أَوْ حَقَّرَهُ لِفَقْرِهِ أَوْ قِلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ شَهَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ يَفْضَحُهُ». این حدیث در منابع مختلف ذکر شده است؛ ازجمله ن.ک: (ابن‌بابویه، ج ٢، ص ٣٣). همچنین مشابه همین

علاوه بر این‌ها، اگر یک بار دیگر به آیات ۳ تا ۶ دقت کنیم که می‌گوید: «و تو چه دانی، شاید که او پاکیزه شود (۳) یا پند گیرد و پند تو سودمندش افتد (۴) اما آن‌که او توانگر است (۵) تو روی خود بدو می‌کنی (۶)».
به‌وضوح معلوم می‌شود که مخاطب آیه پیامبر اسلام (ص) است. چطور ممکن است که فعل «عبس و تولی» از شخص دیگری سرزده باشد، آنگاه خداوند در ادامه بگوید «اما آن که او توانگر است، ***تو*** روی خود بدو می‌کنی»؟

*

با توجه به آنچه در اینجا آمد، اینکه پیامبر (ص) مخاطب این آیه باشد، محتمل‌تر از هر قول دیگری است.

---

حدیث از قول جعفر بن محمد (امام ششم شیعیان) نقل شده است: وَ مَنِ اسْتَذَلَّ مُؤْمِناً وَ حَقَّرَهُ لِقِلَّةِ ذَاتِ يَدِهِ وَ لِفَقْرِهِ شَهَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى رُءُوسِ الْخَلَائِقِ. (کلینی، ج ۲، ص ۳۵۳).

## فصل پنجم

# شواهد تاریخی در نفی آموزه‌ی عصمت

در این فصل از تحقیق حاضر، با رجوع به منابع تاریخی سعی خواهیم کرد تا صحت آموزه‌ی عصمت را موردبررسی قرار دهیم. ازآنجایی‌که می‌توان گفت محمد (ص) تنها پیامبری است که از زندگی او اطلاعات مفصلی بیرون از متن مقدس موجود است، و همچنین به این خاطر که آموزه‌ی عصمت در متن اسلام شکل گرفته، تحقیق این فصل را به تاریخ زندگی پیامبر اسلام (ص) منحصر می‌کنیم. لازم به توضیح نیست که نتایج به‌دست‌آمده قابل تسری به تمامی انبیاء پیشین هم هست.

مطالب این فصل اولاً بر اساس *مغازی* نوشته‌ی واقدی[۱] و *سیرت محمد رسول‌الله* نوشته‌ی ابن هشام[۲] تنظیم شده‌اند. این دو کتاب قدیمی‌ترین و مهم‌ترین کتب تاریخ اسلام هستند. علاوه بر این دو، *طبقات کبری* نوشته‌ی ابن سعد[۳] و *تاریخ طبری* نوشته‌ی طبری[٤] هم به‌عنوان دو اثر برجسته در تاریخ اسلام موردتوجه قرارگرفته‌اند.

---

[۱] وفات ۲۰۷ هجری.

[۲] وفات ۲۱۳ هجری.

[۳] وفات ۲۳۰ هجری.

[٤] وفات مؤلف: ۳۱۰ هجری.

فراتر از این چهار کتاب، به دو منبع متقدم شیعی، یعنی *تاریخ یعقوبی* نوشته‌ی یعقوبی[1] و *مروج الذهب* نوشته‌ی مسعودی[2] نیز مراجعه شده است[3]؛ اما این دو

---

[1] وفات ۲۸۴ هجری.

[2] وفات ۳۴۶ هجری.

[3] البته برخی به شیعه بودن ابن اسحاق هم، که سیره‌ی ابن هشام بازخوانی سیره‌ی اوست و از منابع طبری هم هست، معتقد شده‌اند. برای مثال یاقوت می‌نویسد: «مرزبانی گوید که محمد بن اسحاق و حسن بن ضمره و ابراهیم بن محمد اظهار تشیع می‌کردند و علی را بر عثمان مقدم می‌داشتند. نیز شاذکونی گوید: محمد بن اسحاق بن یسار اظهار تشیع می‌کرد و قدری بود. احمد بن یونس گوید: اصحاب مغازی چون ابن اسحاق و ابومعشر و یحی بن سعید اموی و غیر ایشان و اصحاب تفسیر چون سدی و کلبی و غیر ایشان شیعی بودند». (یاقوت، ص ١٠٤٦). نیز سید حسن صدر در قول مشابهی می‌گوید: «سیوطی صرفاً به این خاطر که محمد بن اسحق از شیعیان بود از قول به تقدم او در سیره‌نویسی عدول کرده است. این در حالی است که حافظ شیخ‌الاسلام ابن حجر در التقریب و شیخ شیعه زین‌الدین الشیهد [ثانی] در حاشیه بر الخلاصه و غیر آن، بر تشیع ابن اسحق تصریح کرده‌اند». (صدر، ص۲۳۳).

همچنین واقدی مورد ارجاع هر دو گروه سنی و شیعه بوده است. مهدوی دامغانی دراین‌باره می‌گوید: «آراء و اخبار واقدی در مورد مغازی رسول خدا (ص) مورد استناد هر دو گروه شیعه و سنی قرار گرفته است، هرچند در مورد مذهب واقدی بسیار گفتگو شده است. بدون اینکه در اینجا اصراری به اثبات مذهب او داشته باشم، عرض می‌کنم که اخبار واقدی به همان اندازه که در کتب اهل سنت مورداستفاده قرار گرفته در کتب شیعه هم از مراجع و منابع شمرده شده است». (مهدوی دامغانی، ص دوازده). همچنین در استفاده بردن مسعودی از واقدی می‌نویسد: «مسعودی.... در مروج الذهب از کتب واقدی استفاده برده و به گفتار او استناد کرده است». (مهدوی دامغانی، ص دوازده).

کتاب بنابر اهداف نگارشی مؤلفان، تاریخ حیات پیامبر (ص) را به‌اختصار نگاشته‌اند، به شکلی که یعقوبی حدود صد و پنجاه صفحه، و مسعودی کمتر از پانزده صفحه را به حیات پیامبر (ص) اختصاص داده‌اند؛ به همین سبب نگارش آن‌ها فاقد جزئیاتی است که در منابع چهارگانه اصلی این فصل آمده، و طبیعتاً – جز یک مورد در *تاریخ یعقوبی* – برای تحقیق حاضر قابل‌استفاده نبودند.

ذکر این نکته هم ضروری است که اگرچه نمی‌توان خط فارق قاطعی میان گزاره‌های تاریخی و گزاره‌های حدیثی کشید و بسیاری از مکتوبات، هم‌شأن تاریخی دارند و هم‌شأن حدیثی، ما کار خود را در این فصل ازاین‌جهت تاریخی می‌خوانیم که به لحاظ مأخذ به کتب تاریخی منحصر شده است؛ کتب تاریخی هم کتبی هستند که به این عنوان پذیرش عام یافته‌اند.

*

در این فصل، ما به ذکر دو گونه از وقایع می‌پردازیم که در تاریخ ذکرشده، و ناقض اصل معصوم بودن پیامبر (ص) از خطا (یا گناه)[1] هستند. دسته‌ی اول مواردی است که نشان می‌دهد پیامبر اسلام (ص) در زمانه‌ی خود، در نظر صحابه به‌عنوان

---

با توجه به این شواهد، و دور بودن شبهه‌ی موضع ضد شیعی داشتن از این منابع، نیازی به مراجعه‌ی مجزا به کتب تاریخی شیعه نبود؛ اما برای دوری کردن از شبهه‌ی فوق‌الذکر، منابع شیعی نیز موردتوجه قرار گرفتند.

[1] تا اینجا می‌گفتیم «گناه (یا خطا)»، چراکه با در نظر گرفتن آیاتی از قرآن که در فصل پیش بحث شد، آنچه از پیامبر اسلام (ص) و سایر پیامبران سرزده، به‌گناه نزدیک‌تر است تا به خطا؛ اما از این پس می‌نویسیم «خطا (یا گناه)»، زیرا با در نظر گرفتن تاریخ، اموری که از پیامبر اسلام (ص) سرزده به خطا نزدیک‌تر است، و شاید جز معدود مواردی، شبهه‌ی گناه درباره عملکرد وی منتفی باشد.

انسانی عاری از خطا شناخته نمی‌شده. موارد مخالفت یا اعتراض اصحاب پیامبر (ص) نسبت به عمل وی، نشان‌دهنده‌ی این است که نه پیامبر (ص) خدا خود ادعای عصمت داشته، نه اصحاب او را چنین می‌دیده‌اند؛ چراکه اگر پیامبر (ص) نزد اصحابی که به فرمان او جانبازی می‌کردند ادعای عصمت کرده بود، محتملاً اصحاب او را معصوم دانسته و سر به متابعت محض او فرود می‌آوردند.

دسته‌ی دوم مواردی هستند که لغزش پیامبر اسلام (ص)، جدای از اینکه اصحاب چه واکنشی نسبت به او داشته‌اند، آشکار است، به شکلی که اگر صحت این دست از وقایع پذیرفته شود، باید لغزیدن پیامبر (ص) به‌سوی خطا (یا گناه) را هم پذیرا بود.

در ادامه، این وقایع به ترتیب تاریخشان آورده می‌شوند، و اگرچه بسیاری از آن‌ها در بیش از یک منبع ذکرشده‌اند، ما به نقل آن‌ها از یک منبع اکتفا می‌کنیم. عجیب نیست که بیشتر این وقایع مربوط به دوران پس از هجرت به مدینه هستند؛ زیرا در این دوره است که کار اسلام بالاگرفته، پیامبر (ص) اصحاب فراوان پیداکرده و در مقام تصمیم‌گیری – که امکان خطا و مورد اعتراض واقع‌شدن را بالا می‌برد – قرار می‌گیرد.

شاید برخی از وقایعی که در اینجا به‌عنوان موارد نقض مدعای عصمت می‌آوریم، چندان مهم به نظر نرسند و خواننده با خود بیندیشد که برای رد مدعای عصمت لازم است وقایعی جدی‌تر و لغزش‌هایی بزرگ‌تر از سوی پیامبر (ص) رخ داده باشد؛ اما باید توجه داشت که مدعای عصمت، خصوصاً آنجا که صحبتِ عصمت از خطا است، ادعای بسیار بزرگی است، و اگر کسی بخواهد از چنین مصونیتی برخوردار باشد، لاجرم باید از ارتکاب به هرگونه لغزشی، ولو کوچک، به دور باشد. لذا حتی اگر مورد بسیار کوچکی از خطا از پیامبر (ص) سرزده باشد، دیگر نمی‌توان او را از خطا معصوم دانست.

ذکر این نکته هم لازم است که گرچه بعید است که همه رخدادهایی که در ادامه می‌آیند واقعاً اتفاق افتاده باشند (چراکه تاریخ‌نگاری در بسیاری از موارد به اغراق‌ها، توسل به اقوال ضعیف و سایر موارد تحریفِ حقیقت آمیخته است)، اما به همان اندازه بعید است که تمام این وقایع جعل تاریخ‌نگاران بوده و هیچ‌کدام از آن‌ها اتفاق نیفتاده باشند. لذا تحقیق تاریخی روش قابل‌اعتنایی در بررسی اعتبار آموزه‌ی عصمت است.

همچنین دلالت تمام این وقایع به انجام خطا (گناه) از جانب پیامبر (ص) به یک اندازه نیست؛ برخی با قوت بیشتری این مطلب را نشان می‌دهند و برخی با قوتی کمتر. اما ما در اینجا نهایتاً تمام آنچه به نظر می‌رسید به‌نوعی دلالت بر خطاکاری (گناهکاری) پیامبر (ص) دارد را جمع کردیم تا کار از جامعیت برخوردار باشد. البته این به آن معنا نیست که هیچ نکته‌ای از قلم نیفتاده؛ ممکن است مواردی بوده که از زیر چشم خوانشگر ما لغزیده، یا مواردی بوده باشد که در نظر ما دلالت بر خطاکاری (گناهکاری) پیامبر (ص) نداشته، اما خواننده‌ی دیگری آن‌ها را برخلاف ما تفسیر کند.

*

در ادامه رویدادهایی از حیات پیامبر (ص) اسلام که دلالت بر عدم عصمت ایشان دارد ذکر می‌شود:

**۱-** در زمان جوانی پیامبر (ص) و در دوره‌ی جاهلیت، جنگی درمی‌گیرد به نام «جنگ فجار» که پیامبر (ص) هم در آن شرکت می‌کند. بعدها پیامبر (ص) پشیمانی خود از شرکت کردن در این جنگ را اعلام می‌دارد. ابن سعد می‌نویسد: «پیامبر (ص) ضمن یاد کردن از جنگ فجار می‌فرمود من همراه عموهای خود در آن شرکت داشتم و چند تیر هم انداختم و چقدر دوست می‌داشتم که همان را هم

انجام نداده بودم. سن پیامبر (ص) هنگام حضور در این جنگ بیست سال بود که آن در سال بیستم پس از عام‌الفیل اتفاق افتاده است».[۱]

**۲-** هنگامی‌که پیامبر (ص) اولین پیام‌های الهی را توسط جبرئیل دریافت می‌کند، احساساتی مانند ترس و ناباوری به وی دست می‌دهد. در شرح نخستین برخورد پیامبر (ص) با فرمان رسالت و روزهای نخست بعثت حکایت‌های مختلفی نگاشته شده. ازجمله طبری می‌نویسد:

«چون آن هنگام رسید که خداوند می‌خواست او را به پیمبری گرامی کند و این به ماه رمضان بود، پیمبر سوی حرا رفت و چون شب وحی رسید جبرئیل بیامد. پیمبر گوید: بیامد و صفحه‌ای از دیبا به دست داشت که در آن نوشته بود و گفت: «بخوان». گفتم: «چه بخوانم»؟ جبرئیل مرا چنان فشرد که پنداشتم مرگ است، آنگاه گفت: «بخوان». گفتم: «چه بخوانم»؟ و این را گفتم که باز مرا نفشارد. گفت: «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذِي خَلَقَ» تا آخر سوره علق. گوید: و من خواندم و بسر بردم و او از پیش من برفت و من از خواب برخاستم و گویی نوشته‌ای در خاطرم بود. و چنان بود که شاعر و مجنون را سخت دشمن داشتم و نمی‌خواستم به آن‌ها بنگرم و با خویش گفتم هرگز قرشیان نگویند که شاعری یا مجنونی شده‌ام، بر فراز کوه روم و خویشتن را بیندازم تا بمیرم و آسوده شوم. و به این قصد بیرون آمدم و در میان کوه صدایی از آسمان شنیدم که می‌گفت: «ای محمد تو پیمبر خدایی و من جبرئیلم». گوید: و من ایستاده بودم و جبرئیل را می‌نگریستم و از مقصود خویش بازماندم و قدمی پس‌وپیش نرفتم و روی از جبرئیل برگردانیدم و دیگر آفاق آسمان را نگریستم و هر جا نظر کردم او را بدیدم، و همچنان ایستاده بودم و قدمی پیش و پس نرفتم....

---

[۱] (ابن سعد، ج ۱، ص ۱۲۳).

پس‌ازآن جبرئیل برفت و من سوی کسان خود بازگشتم و به نزد خدیجه رسیدم، و پهلوی وی نشستم که گفت: «ای ابوالقاسم، کجا بودی...»؟ گفتم: «به شاعری یا جنون افتاده‌ام».[1]

در این واقعه، همان‌طور که دیده می‌شود، پیامبر (ص) مرتکب دو تصور غلط، یا دو خطا، شده است. اول آنکه در اثر القای جبرئیل و فشرده شدن می‌پندارد که به حال مرگ افتاده. دیگر آنکه پیام خداوند را به پای شاعری و جنون خود گذاشته و چنان در این عقیده‌ی خطا استواری کرده که می‌خواهد دست به انتحار بزند و حتی تذکر دوباره جبرئیل مبنی بر پیامبر (ص) بودنش نیز اثری ندارد؛ به‌طوری که پس از بازگشت به خانه تصور شاعر و مجنون بودنش را تکرار می‌کند.

**۳–** از زمانی که پیامبر اسلام (ص) به مدینه وارد شد، مخاصمه میان مسلمین و کفار ابعاد نظامی پیدا کرده، تقابل‌های متعددی میان آن‌ها رخ داد. برخی از جنگ‌های این دوره مثل بدر، احد و خندق سرنوشت‌ساز بودند؛ اما جنگ‌ها یا تعقیب و گریزهای پرتعداد دیگری نیز در این مدت رخ‌داده‌اند که شرح آن‌ها در کتب تاریخ ضبط شده است. در تعداد قابل‌توجهی از این تعقیب و گریزها، پیامبر (ص) عده‌ای از مسلمانان را به تعقیب گروهی از کفار فرستاده، و در مواردی نیز خود آنان را همراهی کرده است، اما مسلمانان موفق به رسیدن به دشمن نشده، و گروه کفار از دسترسشان خارج شده‌اند. ازجمله در سریه‌ی سعد بن ابی وقاص[2]، غزوه‌ی ابواء[3]،

---

[1] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۸۴۸).

[2] (ابن هشام، ج ۲، ص ۲۰۱).

[3] (واقدی، ص ۸).

غزوه‌ی بواط[1]، غزوه‌ی صفوان[2]، تعقیب کاروان ابوسفیان پیش از غزوه‌ی بدر[3]، غزوه‌ی بنی سلیم[4]، غزوه‌ی سویق[5]، غزوه‌ی قراه الکدر[6]، غزوه‌ی فرع[7]، سریه‌ی علقمه بن مجزر[8]. اگر به یاد بیاوریم که خطا را به «انجام قضاوت غیرمطابق با واقع» تعریف کردیم، در تمام این موارد، در نظر پیامبر اسلام (ص) این حکم شکل گرفته است که «اگر سپاه اسلام روانه شود، به دشمن دست پیدا خواهد کرد». اما حکم ذهنی پیامبر (ص) در این موارد نادرست بوده؛ گویی نوعی خطای محاسباتی یا استراتژیک از ناحیه او واقع‌شده و حرکت دادن سپاه اسلام برخلاف پندار وی بی‌ثمر بوده است.

**۴-** پیامبر (ص) هرگاه گروهی را به جنگ می‌فرستاد، دستور می‌داد که اگر شخصی به نام هبار بن اسود را یافتند به آتش بکشند و بسوزانند. اما بعدها این حکم خود را تغییر داد و گفت که با آتش فقط خدای آتش (یعنی الله) می‌تواند عذاب کند، و حکم سوزانده شدن را از هبار برداشت.[9]

---

[1] (همان).

[2] (ابن هشام، ج ۲، ص ۲۰۲).

[3] (همان، ص ۲۲۶).

[4] (همان، ص ۴۰۳).

[5] (همان، ص ۴۰۴).

[6] (واقدی، ص ۱۳۲).

[7] (ابن هشام، ج ۲، ص ۴۰۷).

[8] (ابن هشام، ج ۳، ص ۶۰۷).

[9] (واقدی، ص ۶۵۵).

در اینجا دیده می‌شود که پیامبر (ص) حکمی صادر می‌کند و بعداً آن را با دلیل مشخصی ابطال می‌کند. این نشان می‌دهد که لااقل یکی از این دو حکم (فرمان آتش زدن، یا منع از آتش زدن) نادرست، و به عبارتی خطا بوده است.

**۵-** در موارد فراوانی که در کتب تاریخ آمده، کسانی که به هر دلیلی پیامبر (ص) قصد کشتن آن‌ها را داشته (مثل برخی از یهود یا کفار)، به‌واسطه‌ی پادرمیانی شخص ثالثی بخشیده شده‌اند. ازجمله این موارد می‌توان به اصرار عبدالله بن ابی (بزرگْ منافق مدینه) در حق یهودیان بنی قَینُقاع اشاره کرد که به‌واسطه‌ی اصرار او پیامبر (ص) از خون آن‌ها گذشت. واقدی می‌نویسد: «پس چون عبدالله بن ابی درباره آن‌ها صحبت کرد، پیامبر (ص) آن‌ها را از کشتن رها ساخت و دستور فرمود که از مدینه بیرون‌نشان کنند»[۱]. مورد دیگر معاویه بن مغیره بن ابی العاص، از مشرکان است که به خانه عثمان بن عفان (خلیفه سوم) پناه می‌برد و پیامبر (ص) به‌واسطه‌ی پادرمانی عثمان از خون او گذشته و به او سه روز مهلت می‌دهد تا از مدینه خارج شود[۲]. همچنین پیامبر (ص) پس از شکست بنی قریظه، طی ماجرایی دستور می‌دهد تا مردان این قبیله جملگی اعدام شوند، اما رفاعه بن سموئیل را با وساطت سلمی دختر قیس، که از خاله‌های وی بود، می‌بخشد[۳]. نیز در همین جنگ زبیر بن باطا را به خاطر پادرمیانی ثابت بن قیس از مرگ معاف می‌کند.[٤]

---

[۱] (همان، ص ۱۲۸).
[۲] (همان، ص ۲۴۴).
[۳] (همان، ص ۳۸۹).
[٤] (همان، ص ۳۹۲).

مورد دیگر بخشیدن جان عبدالله بن ابی ربیعه مخزومی و حارث بن هشام، به خاطر وساطت ام هانی، دخترعموی پیامبر (ص) است که در فتح مکه آن‌ها را عفو می‌کند.[1]

اما شاید خاص‌ترین مورد بخشش، گذشتن از جان عکرمه بن ابی جهل، از بزرگان مشرکین مکه است که بعد از فتح مکه از بیم جانش به یمن گریخت. عکرمه ازجمله ده نفری بود که پیامبر (ص) دستور داده بود که از عفو عمومی فتح مکه مستثنا هستند و حتماً باید کشته شوند. پیامبر (ص) عکرمه را به‌واسطه‌ی امان‌خواهی همسرش، ام حکیم، که در فتح مکه مسلمان شده بود عفو کرد و عکرمه به مکه بازگشت و مسلمان شد.[2]

مورد جالب‌توجه دیگر، امان یافتن عبدالله بن ابی سرح است. او از کاتبان وحی بود که مرتد شد و به مکه گریخت. پیامبر (ص) در روز فتح مکه نام او را در میان ده نفری که باید کشته شوند آورد. عبدالله برادر شیری عثمان بن عفان بود و پس از فتح مکه عثمان او را همراه خود برای وساطت نزد پیامبر (ص) آورد. واقدی شرح این ماجرا را چنین می‌نویسد:

«عثمان رو به پیامبر (ص) کرد و گفت: ای رسول خدا، مادر عبدالله مرا در آغوش می‌گرفت و حال‌آنکه او را پیاده راه می‌برد و شیر خود را به من می‌داد و او را از شیر گرفته بود، و به من مهر می‌ورزید و او را رها کرده بود، استدعا دارم او را به من ببخشید. پیامبر (ص) روی خود را از عثمان برگرداند و عثمان از جانب دیگر آمد و سخن خود را بر آن حضرت تکرار کرد. پیامبر (ص) بازهم روی خود را

[1] (همان، ص ۶۳۵).

[2] (همان، ص ۶۵۰).

برگرداند و منتظر بود مردی برخیزد و گردن عبدالله را بزند، چون پیامبر (ص) او را امان نداده بودند. اما وقتی که دیدند کسی چنان اقدامی نکرد و عثمان هم سخت اصرار می‌ورزید و به دست و پای پیامبر (ص) افتاده و سر آن حضرت را می‌بوسید و می‌گفت: ای رسول خدا پدر و مادرم فدای تو گردند با او مدارا فرمای، فرمود: بسیار خوب».[1]

مورد دیگر، در جنگ با هوازن رخ می‌دهد. بعدازآنکه سپاه اسلام در این جنگ پیروز می‌شود، پیامبر (ص) در مورد یکی از کفار به نام بجاد می‌گوید که اگر به او دست یافتید، مبادا که بگریزد. بجاد جرم بزرگی داشت؛ او مرد مسلمانی را کشته، قطعه‌قطعه کرده، سپس سوزانده بود. مسلمانان بجاد را دستگیر کرده، همراه با شیماء، خواهر شیری پیامبر (ص)، نزد پیامبر (ص) می‌آورند. پیامبر (ص) شیماء را رها کرده و با پادرمیانی او، بجاد را نیز آزاد می‌کند.[2]

مسئله‌ای که در اینجا پیش می‌آید آن است که پیامبر (ص) میان دو حکم متضاد حرکت کرده است، آن‌هم حکم درباره مسئله‌ای بسیار مهم، یعنی جان انسان‌ها. اگر هرکدام از این افراد سزاوار مرگ بوده‌اند و عدالت در مورد ایشان اعدام بوده، چرا به خاطر دیگری جان آن‌ها را بخشیده است؛ و اگر سزاوار مرگ نبوده‌اند، چرا نخست حکم به اعدام آن‌ها داده است؟ آنچه در اینجا به نظر می‌رسد آن است که صدور یکی از این دو حکم متضاد از جانب پیامبر (ص) نادرست، یا به عبارتی خطا (یا گناه) بوده است.

---

[1] (همان، ص ۶۵۴).

[2] (همان، ص ۶۹۷).

۶- مورد بعدی زمانی است که پیامبر (ص) عازم بدر شده است. ابن هشام مسیر پیامبر (ص) را تا رسیدن به بدر شرح می‌دهد. در یکی از منازل، سپاه اسلام به صفرا، که روستایی بوده میان دو کوه، می‌رسد. پیامبر (ص) متوجه می‌شود که در آن کوه‌ها دو قبیله به نام‌های «بنی نار» و «بنی حراق» زندگی می‌کنند. این دو نام خوشایند پیامبر (ص) واقع نمی‌شود و ایشان راه سپاه اسلام را کج می‌کند تا از میان آن قبایل رد نشوند.

چنین عملی، یعنی کج کردن راه، نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در انتخاب مسیر دچار خطا شده است. این هم که کسی بگوید پیامبر (ص) از چگونگی راه بی‌خبر بوده، تأثیری در اصل ماجرا ندارد. چراکه اساساً بخش بزرگی از خطاهای انسانی در اثر فقدان علم رخ می‌دهند و اینکه بگوییم پیامبر (ص) کاری را به دلیل نداشتن علم چنان که باید انجام نداده، بیان دیگری است از اینکه وی خطا کرده است.

۷- وقتی سپاه اسلام به نزدیکی بدر می‌رسد، و از حرکت قریش آگاه می‌شود، پیامبر (ص) از مسلمانان نظرخواهی می‌کند تا عزم آن‌ها را در نبرد بسنجد. چند نفر از مهاجرین سخن میگویند، آنگاه پیامبر (ص) رو به انصار کرده، نظر آن‌ها را می‌پرسد، چراکه «تصور می‌فرمود که آن‌ها فقط در مدینه او را یاری خواهند کرد».[۱] سعد بن معاذ از میان انصار به پیامبر (ص) پاسخ می‌دهد و او را از بابت همراهی مطمئن می‌سازد.

[۱] (همان، ص ۳۶).

این ماجرا نشان‌دهنده‌ی بر خطا بودن پیامبر (ص) در پندارش راجع به انصار است؛ چراکه آن‌ها نه‌تنها او را خارج از مدینه یاری کردند، بلکه نیکو یاورانی هم بودند.

**۸–** در هنگام غزوه‌ی بدر، پیامبر (ص) دستور فرود سپاه اسلام در مکانی در نزدیکی چاه‌های بدر را می‌دهد. یکی از یاران به او پیشنهاد می‌دهد که اردوی سپاه را در جای دیگری بزند تا بتوانند راه چاه‌ها را بر قریش ببندند و پیامبر (ص) قبول می‌کند. شرح ماجرا چنین است:

«حباب بن منذر بن جموح گفت: ای رسول خدا، آیا این جایگاهی است که خداوند متعال به تو نمایانده است و ما نمی‌توانیم از آن پیش‌تر یا پس‌تر رویم، یا این‌که [میدان جنگ است و] می‌باید نظر داد و به جنگ و چاره اندیشید؟ فرمود: بلکه می‌باید نظر داد و به جنگ اندیشید و چاره‌اندیشی کرد. عرض کرد: ای رسول خدا (ص) اینجا جایگاه مناسبی نیست، مردم را برانگیز تا به‌سوی نزدیک‌ترین آب به دشمن رویم و آنجا اردو زنیم... که ما برای نوشیدن آب خواهیم داشت و آنان ندراند. رسول خدا (ص) فرمود: «نیک نظری دادی». رسول خدا (ص) و یاران همراهش از جای برخاستند و به‌سوی نزدیک‌ترین چاه به دشمن رفتند و آنجا فرود آمدند».[۱]

این ماجرا دو نکته را نشان می‌دهد: اول آنکه یاران پیامبر (ص) میان رأی پیامبر (ص) و حکم خدا تفاوت قائل بوده‌اند، و حکم خدا را مطلق، اما رأی رسولش را خلل‌پذیر می‌دانسته‌اند. یعنی مسلمانان زمان پیامبر (ص) چنین نمی‌پنداشته‌اند که

---

[۱] (ابن هشام، ج ۲، ص ۲۲۸).

رأی پیامبر (ص) ممکن نیست که خطا باشد، و ازاین‌رو بعضاً با رأی پیامبر (ص) مخالفت می‌کرده‌اند.

نکته دوم آن است که خود پیامبر (ص) هم می‌پذیرد که رأی دیگری از رأی او بهتر، و به عبارتی رأی خودش خطا است؛ زیرا پیامبر (ص) حتماً با خود می‌اندیشیده «جایگاه نخست اردو بهترین جایگاه است»، یا لااقل بر این تصور بوده که «تفاوتی میان آن موضع و سایر مواضع دیگر نیست»، و این هر دو حکم باطل بوده است. لذا خطای پیامبر (ص) در قضاوتش راجع به موقعیت سوق‌الجیشی موضع اولیه‌ی اردو، نادرست بوده است.

همچنین باید توجه کرد که در این ماجرا پیامبر (ص) از کسی مشورت نخواسته، تا بگوییم مخالفت‌ها به‌واسطه اذن خود پیامبر (ص) مطرح شده است؛ بلکه مسلمانان در آن زمان دلیلی برای ابراز نکردن رأی خود نمی‌دیده‌اند. حال آنکه اگر پیامبر (ص) خود را معصوم خوانده بود، مسلمانان با رأی او مخالفت نمی‌کردند.

**۹-** هنگامی که سپاه اسلام به دستور پیامبر (ص) در بدر صف‌آرایی می‌کند، یکی از صحابه نزد ایشان آمده، می‌گوید: «ای رسول خدا، اگر در مورد صف‌آرایی در این نقطه به تو وحی شده است، که به دستور عمل فرمای؛ وگرنه، عقیده‌ی من این است که به قسمت بالای این دره بروی، چه بادی را می‌بینم که در آن بالا وزیدن گرفته و می‌بینم که برای نصرت تو فرستاده و برانگیخته شده است». پیامبر (ص) در پاسخ می‌گوید: «صف‌ها را مرتب کرده و پرچم خود را نصب کرده‌ام و آن را تغییر نمی‌دهم».[۱]

---

[۱] (واقدی، ص ۴۲).

این ماجرا، مانند ماجرای قبلی، نشان‌دهنده نوع نگاهی است که صحابه به پیامبر (ص) داشته‌اند و اولاً، میان حکم خداوند و رأی پیامبر (ص) تفاوت قائل بوده، ثانیاً، آراء او را عاری از خطا نمی‌دانسته‌اند.

**۱۰–** هنگامی که جنگ بدر آغاز می‌شود پیامبر (ص) دست به دعا برداشته، می‌گوید: «[خداوندا] اگر این گروه بر من پیروز شوند شرک و کفر پیروز می‌شود و دینی برای تو پایدار نمی‌ماند». آنگاه ابن رواحه به پیامبر (ص) می‌گوید: «ای رسول خدا! هرچند تو به لطف و مرحمت خدا داناتر از آن هستی که من اشاره‌ای کنم، ولی می‌خواهم بگویم خداوند بزرگ‌تر و شکوهمندتر از آن است که از او وفای به عهدش[1] را بخواهی».[2]

در اینجا مجدداً می‌بینیم که صحابه نه‌تنها پیامبر (ص) را فردی عاری از خطا نمی‌دانند، بلکه مانعی هم برای تذکر دادن به ایشان نمی‌بینند. این ماجرا خصوصاً ازآن‌جهت اهمیت دارد که برعکس بسیاری از موارد که اصحاب رأیی خلاف رأی پیامبر (ص) اظهار می‌کنند، در مورد امور زمینی مانند جنگ و غیره نیست؛ بلکه ابن رواحه در مورد امری معنوی، یعنی چگونگی مواجههٔ بنده با خداوند هم پیامبر (ص) را جایزالخطا دانسته و به او تذکر می‌دهد.

**۱۱–** پس از پایان جنگ بدر و در راه بازگشت به مدینه، پیامبر (ص) در جایی توقف می‌کند تا مسلمانان شب را سپری کنند. در این هنگام ماجرایی اتفاق میافتد که در زیر آورده می‌شود:

---

[1] چون خداوند به پیامبر (ص) وعده فتح داده بود.

[2] (همان، ص ۵۰).

«پیامبر (ص) به یاران خود فرمودند: امشب چه کسی پاسداری می‌دهد و از ما نگهبانی می‌کند؟ مردم ساکت شدند. مردی برخاست. پیامبر (ص) فرمود: تو کیستی؟ گفت: ذکوان بن عبد قیس. فرمود بنشین. پیامبر (ص) گفتارش را تکرار فرمود، مردی بپا خاست. پیامبر (ص) پرسید: تو کیستی؟ گفت: پسر عبد قیس. فرمود: بنشین. پیامبر (ص) ساعتی درنگ فرمود. مردی دیگر برخاست. پیامبر (ص) پرسید تو کیستی؟ گفت: ابو سبع. پس از مدتی پیامبر (ص) فرمود: هر سه نفر برخیزید. ذکوان تنها برخاست. پیامبر (ص) پرسید دو رفیق تو کجایند؟ گفت ای رسول خدا من خودم بودم که هر بار پاسخ می‌دادم. پیامبر فرمود: خدایت حفظ فرماید».[1]

در این ماجرا، چه ذکوان با بیان سه اسم قصد فریب پیامبر (ص) را داشته چه نه، پیامبر (ص) در باب هویت او دچار خطا شده، و او را سه نفر پنداشته است.

**۱۲–** بعد از جنگ بدر، پیامبر (ص) میان فدیه گرفتن و آزاد کردن اسرا یا کشتن آن‌ها مردد شده، با بعضی از صحابه مشورت می‌کند. ابوبکر رأی به فدیه گرفتن می‌دهد و عمر رأی به کشتن آن‌ها. پیامبر (ص) رأی ابوبکر را می‌پسندد و بنا را بر فدیه گرفتن می‌گذارد. طبری راجع به واقعه‌ی بعدازاین تصمیم چنین می‌نویسد:

«عمر گوید: روز دیگر پیش پیمبر رفتم که با ابوبکر نشسته بود و گریه می‌کردند و به پیمبر گفتم: به من بگویید چرا گریه می‌کنید که اگر چیز گریه‌آوری باشد بگریم و اگر نباشد از گریه‌ی شما گریه‌وار کنم». پیمبر گفت: «به سبب آن فدیه که یاران تو با من گفتند، عذاب به شما از این درخت نزدیک‌تر است». و به درختی نزدیک

---

[1] (همان، ص ۸۴). این ماجرا به همین صورت در توقف پیش از جنگ احد هم ذکر شده است (همان، ص ۱۵۴).

اشاره کرد و خدای عز و جل این آیه را نازل کرده بود که «ما كانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرِي حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيا وَ اللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ»[۱]، یعنی «پیغمبری را نسزد که اسیرانی داشته باشد تا در زمین کشتار بسیار کند شما خواسته دنیا خواهید و خدا (برای شما) پاداش آخرت خواهد که خدا نیرومند و فرزانه است».[۲]

در این واقعه، همچنان که دیده می‌شود، پیامبر (ص) رأی ابوبکر را ثواب می‌پندارد، حال‌آنکه در این تصور بر خطا بوده و از جانب خداوند مورد عتاب قرار می گیرد.

**۱۳**– در اموالی که از غزوه‌ی قراه الکدر به دست می‌آید (هرچند خود غزوه انجام نمی‌شود)، پیامبر (ص) شیوه‌ای را برای بردن غنائم به مدینه اعلام می‌کند، ولی اصحاب آن شیوه را مناسب نمی‌دانند:

«پیامبر (ص) دستور فرمود که غنائم را تقسیم کنند، مردم گفتند: ای رسول خدا، برای ما همراه بردن همه شتران و به‌صورت دسته‌جمعی، نشان‌دهنده نیروی بیشتری است، وانگهی بعضی از افراد از همراه بردن سهم خود ناتوان‌اند. حضرت فرمود: تقسیم کنید».[۳]

---

[۱] (انفال: ۶۷).

[۲] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۹۹۲). همچنین سیوطی ذیل سبب نزول آیه‌ی ۱۶۵ آل‌عمران به نقل از عمر بن خطاب چنین می‌نویسد: «مصائب و مشکلاتی که در روز احد دامن‌گیر مسلمانان گردید، هفتاد نفر از آن‌ها شهید شد، عده‌ای از اصحاب فرار کردند و دندان پیامبر (ص) شکست، کلاه‌خود بر سر مبارک ایشان تکه‌تکه شد و خون بر رخسارشان جاری گردید. همه از سبب گرفتن فدیه از اسرای بد بود». (سیوطی، ص ۹۰).

[۳] (واقدی، ص ۱۳۲).

این هم یکی دیگر از مواردی است که صحابه رأی پیامبر (ص) را ناصواب دانسته، بدون طلب مشورت از جانب پیامبر (ص)، به وی مشورت می‌دهند. چنین نحوه‌ی برخوردی به آن معناست که پیامبر (ص) در نظر یارانش، که مخلص‌ترین مسلمانان بوده‌اند، فردی جایزالخطا بوده که می‌توان به او در اصلاح حکمش مشورت داد.

**۱۴–** واقعه‌ی بعدی که به‌روشنی دیدگاه مردم زمان پیامبر (ص) نسبت به معصوم بودن ایشان از خطا را روشن می‌کند، ماجرای مشورت پیامبر (ص) با مسلمان در جنگ احد است. هنگامی که سپاه قریش به مدینه نزدیک می‌شود، پیامبر (ص) به مشورت با مسلمانان می‌پردازد که برای مقابله با سپاه دشمن در شهر بمانند یا از آن خارج شوند. پیامبر (ص) و عده‌ای دیگر موافق در شهر ماندن بوده، و عده‌ای دیگر، که حمزه بن عبدالمطلب[1] و سعد بن عباده هم میان آن‌ها بودند، معتقد به خارج شدن از شهر. نهایتاً رأی آنان بر رأی پیامبر (ص) غالب شده و سپاه اسلام در خارج شهر با سپاه قریش مواجه می‌شود.[2]

این ماجرا، مانند چند ماجرای مشابه، به‌خوبی نشان می‌دهد که اصحاب پیامبر (ص) –که خالص‌ترین مسلمانان بودند و به فرمان او جان در کف می‌نهادند– بعضاً رأی پیامبر (ص) را صحیح‌ترین رأی ممکن ندیده، و با آن مخالفت می‌کرده‌اند. همچنین، خود پیامبر (ص) هم رأی خود را صحیح‌ترین رأی نمی‌پنداشته و با دیگران در امور مشورت می‌کرده است. هرچند برخی گفته‌اند که مشورت پیامبر (ص) صرفاً از جهت تعلیم اصحاب به امر مشورت بوده، اما چنین مدعایی نیازمند اثبات است.

---

[1] حمزه به پیامبر (ص) می‌گوید: «امروز هیچ خوراکی نخواهم خورد مگر آنکه بیرون از مدینه با شمشیر خود به دشمن بتازم». (همان، ص ۱۵۳).

[2] (همان، ص ۱۵۲).

ظاهر کار این است که پیامبر (ص) به‌قصد تصمیم‌گیری مشورت می‌کرده، و به رأی مشاوران تن هم می‌داده است. بسیار بعید است که پیامبر (ص) در موضوعی که با جان اندک مسلمانان آن زمان مرتبط بوده، صرفاً برای آموزشِ مشورت کردن، اقدام به همفکری کرده و نهایتاً هم رأی مخالفین را بپذیرد.

**۱۵–** در حرکت سپاه اسلام به سمت احد، پیامبر (ص) از یاران خود سان می‌بیند، و سمره بن جندب را جزو خردسالان رد کرده و به رافع بن خدیج اجازه می‌دهد که در جنگ شرکت کند. سمره به ناپدری خود می‌گوید: «پدر جان پیامبر (ص) به رافع بن خدیج اجازه داد و مرا رد کرد ولی من در کشتی رافع را به زمین می‌زنم». ناپدری سمره به پیامبر (ص) می‌گوید: «پسر مرا رد کردی و رافع بن خدیج را اجازه دادی اما پسر من او را زمین میزند». پیامبر (ص) دستور می‌دهد تا کشتی بگیرند و سمره رافع را به زمین میزند. سپس پیامبر به او نیز اجازه می‌دهد تا در جنگ شرکت کند.[۱]

در این ماجرا، ابتدا پیامبر (ص) حکمی صادر کرده و سمره را شایسته‌ی شرکت در جنگ نمی‌داند؛ حال‌آنکه او درواقع شایستگی لازم برای شرکت در جنگ را داشته است. به همین دلیل، پس از مشخص شدن واقعیت، پیامبر (ص) از حکم نخست خود عدول کرده و به او اذن مشارکت در جنگ می‌دهد. نتیجتاً این ماجرا ارتکاب پیامبر (ص) به خطا در تشخیص صلاحیت سمره برای شرکت در جنگ را نشان می‌دهد.

**۱۶–** مورد بعدی واقعه‌ی رجیع است. پس از جنگ احد گروهی از قبائل عضل و قاره به حضور پیامبر (ص) آمده و ابراز تمایل به اسلام می‌کنند و از پیامبر (ص)

---

[۱] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۱۰۱۹).

می‌خواهند تا عده‌ای را همراه آنان بفرستد تا به قومشان اسلام تعلیم کنند. پیامبر (ص) شش نفر از یارانش را همراه آنان فرستاده و گروه راه می‌افتد. اما در محل رجیع، مشرکان به مسلمانان خیانت کرده و برخی را کشته و برخی را اسیر می‌کنند.[۱]

این ماجرا نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در اعتمادی که به افراد قبیله عضل و قاره می‌کند، خطا کرده، و این خطا سبب کشته شدن تعدادی از مسلمان شده است.

**۱۷-** واقعه‌ی بئر معونه مورد دیگری است که باید به آن اشاره کرد. مدت کمی بعد از حادثه رجیع، شخصی به نام ابوبرا نزد پیامبر (ص) می‌آید. پیامبر (ص) به او اسلام عرضه می‌کند اما نمی‌پذیرد و درعین‌حال اظهار بی‌رغبتی هم نمی‌کند. وی به پیامبر (ص) می‌گوید که اگر عده‌ای را به نجد بفرستد، امید آن می‌رود که اسلام را بپذیرند. پیامبر (ص) می‌گوید: «من از آن بیمناکم که مردم نجد بلایی بر سر آنان بیاورند». در مقابل ابوبرا به پیامبر (ص) اطمینان می‌دهد که اتفاقی نمی‌افتد. پیامبر (ص) حدود چهل تن از مسلمانان را راهی این سفر می‌کند؛ اما در ادامه، هنگامی که کاروان مسلمانان به بئر معونه می‌رسد، کار برخلاف میل ابوبرا پیش رفته و مسلمانان توسط کافران قتل‌عام می‌شوند.[۲]

این حادثه، خصوصاً به این خاطر که مدت کمی بعد از حادثه‌ی رجیع رخ داده و پیامبر (ص) هم با علم به خطر موجود اعلام نگرانی می‌کند، نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در اطمینانش به شرایطی که ابوبرا برایش تصویر می‌کند و رعایت نکردن اقدامات احتیاطی، دچار خطا شده است.

---

[۱] (ابن هشام، ج ۲، ص۵۷۶).

[۲] (واقدی، ص ۲۵۴).

**۱۸**– در جریان محاصره‌ی بنی نظیر، پیامبر (ص) ابتدا خیمه خود را در محلی قرار می‌دهد که در تیررس دشمن قرار دارد. یکی از تیراندازان ماهر یهود تیری می‌اندازد که به خیمه اصابت می‌کند. سپس پیامبر (ص) جای خیمه خود را عوض و از تیررس خارج می‌کند.[۱]

در این ماجرا، پیامبر (ص) در تشخیص جای مناسب برای برپا کردن خیمه دچار خطا شده، و خیمه خود را در تیررس دشمن قرار می‌دهد و اینکه وی خیمه را جابجا می‌کند، نشان می‌دهد که خود او نیز خطا بودن محل برپایی خیمه را پذیرفته است.

**۱۹**– حادثه دیگر، در سال ششم هجرت و ضمن غزوه بنی المصطلق رخ می‌دهد. در این حادثه پیامبر (ص) با قضاوت اشتباه، کسی را که راست گفته، دروغ‌گو خطاب می‌کند. طبری می‌نویسد:

«زید بن ارقم گوید: با عمویم به غزا بیرون شدیم و شنیدم که عبدالله بن ابی بن سلول به یاران خود می‌گفت: «برای کسانی که همراه پیمبر هستند خرج مکنید. به خدا اگر سوی مدینه بازگشتیم آن که عزیزتر است ذلیل‌تر را بیرون می‌کند» و این سخن را به عموی خویش گفتم و او به پیمبر خدا گفت که مرا بخواست و من آن سخنان را با وی بگفتم و کس پیش عبدالله و یاران او فرستاد و سوگند خوردند که چنین نگفته‌اند و پیمبر مرا دروغ‌زن خواند و او را تصدیق کرد و هرگز چنان غمین نشده بودم و در خیمه نشستیم و عمویم گفت: «همین را می‌خواستی که پیمبر تو را

---

[۱] (همان، ص ۲۷۵).

دروغ‌زن شمارد و از تو بیزار شود»؟ و چون اذا جاءک المنافقون نازل شد پیمبر مرا پیش خواند و آیه را بخواند و گفت: «ای زید خدا تو را تصدیق کرد».[۱]

لغزش پیامبر (ص) در این حادثه بی‌نیاز توضیح است. اما نکته‌ی مهم این است که درباره این ماجرا می‌توان گفت کار پیامبر (ص) بیش از خطایی ساده بوده، و درواقع گناهی از جنس تهمت از وی سرزده است.

**۲۰**– مورد دیگری که از آن صحبت خواهیم کرد، یکی از مهم‌ترین وقایعی است که نشان‌دهنده نگاه اصحاب پیامبر (ص) به ایشان است. در زمان جنگ خندق وقتی محاصره طولانی می‌شود، پیامبر (ص) تصمیم می‌گیرد تا با یکی از قبایل دشمن صلح‌نامه‌ای امضا کند، اما موردقبول اصحاب قرار نمی‌گیرد. ابن هشام این واقعه را چنین شرح می‌دهد:

«رسول خدا (ص)... [به رهبران بنی غطفان] پیام فرستاد که یک‌سوم محصول مدینه را به آنان بدهد به‌شرط آن‌که با غطفانیان همراه خویش بازگردند و با آن حضرت و یارانش کاری نداشته باشند و میان آنان پیمان صلح برقرار گردد. کار به آنجا انجامید که حتی سندی هم نوشتند، ولی هنوز کسی به‌عنوان گواه آن را امضا نکرده بود و صلح قطعی نشده بود و تنها دراین‌باره گفتگو شده بود. اما وقتی رسول خدا (ص) می‌خواست این کار را به انجام رساند، کسی را به دنبال سعد بن معاذ و سعد بن عباده فرستاد و قضیه را به آنان گفت و دراین‌باره مشورت آنان را خواست و آنان عرض کردند: ای رسول خدا، هر کاری که شما دوست بدارید ما همان را انجام می‌دهیم، اما آیا خداوند به تو چنین فرمان داده است و ما باید قطعاً به این فرمان گردن نهیم یا این‌که می‌خواهی این کار را به خاطر ما انجام دهی؟ آن حضرت فرمود:

---

[۱] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۱۱۰۲).

حق آن است که این کار را به خاطر شما انجام می‌دهم، خدا می‌داند که من این تصمیم را تنها برای آن گرفته‌ام که دیدم تمامی عرب‌ها می‌خواهند تیر خود را از یک کمان سوی شما نشانه روند و از هر سوی بر شما سخت گرفته‌اند. من می‌خواستم با هر شیوه‌ای که شده است شکوه و شوکت آنان را در هم شکنم. سعد بن معاذ عرض کرد: ای رسول خدا، ما و این قوم پیش‌ازاین مشرک و بت‌پرست بودیم و خداوند را نمی‌پرستیدیم و نمی‌شناختیم و آنان نمی‌توانستند از محصول مدینه حتی یک عدد خرما را جز به‌عنوان مهمانی و یا پس از معامله بخورند، آیا اکنون که خداوند ما را به اسلام گرامی داشته و به آیین خود رهنمون شده و ما را به وجود مبارک شما و اسلام عزت بخشیده است، اموالمان را به آنان بدهیم! سوگند به خداوند که ما را به این کار نیازی نیست و جز شمشیر به آنان چیزی نمی‌دهیم تا این‌که خداوند در میان ما و آنان داوری کند. رسول خدا (ص) فرمود: پس این سند در اختیار توست، هر طور که صلاح میدانی عمل کن. سعد بن معاذ آن سند را برداشت و نوشته‌اش را زدود، سپس گفت: در مبارزه با ما کار دشواری را در پیش دارند».[1]

واقدی این ماجرا را با کمی جزئیات بیشتر نقل می‌کند. در روایت او، پیش از آنکه سعد بن معاذ گفتگویی داشته باشد، اسید بن حضیر قول مشابهی به‌کار می‌برد و به پیامبر (ص) می‌گوید: «ای رسول خدا! اگر آنچه می‌کنید به دستور وحی است انجام دهید، و اگر غیراز این است به خدا جز شمشیر چیزی به آن‌ها نمی‌دهیم».[2]

این ماجرا (خصوصاً روایت واقدی که دو تن از صحابه میان رأی پیامبر (ص) و حکم خدا فرق قائل می‌شوند) اولاً، به‌خوبی نشان می‌دهد که مسلمانان میان

---

[1] (ابن هشام، ج ۳، ص ۱۷-۱۵).

[2] (واقدی، ص ۳۵۹).

حکم خداوند و رأی پیامبر (ص) تفاوت قائل بوده، و رأی پیامبر (ص) را غیرقابل چون‌وچرا نمی‌دانسته‌اند. ثانیاً، به‌راحتی با رأی او مخالفت می‌کرده، و حتی نظر خود را بهتر از رأی او می‌دانسته‌اند، که البته در مورد این پیمان خاص حق هم داشته‌اند؛ چراکه جنگ خندق با تلفات اندکی برای مسلمانان (شش نفر[۱]) خاتمه یافت و می‌توان گفت هزینه آن کمتر از هزینه پرداخت ثلث محصول مدینه به دشمن تمام شد.

شاید کسی در این مورد (و سایر موارد مشابه) بگوید مخالفت مسلمانان، یعنی سعد بن معاذ و سعد بن عباده، با پیامبر (ص)، از ضعف ایمان آن‌ها بوده. در پاسخ باید گفت که سعد بن معاذ و سعد بن عباده از برجسته‌ترین یاران پیامبر (ص) بودند که اگر کسی می‌خواست پاس حرمت پیامبر (ص) را داشته باشد، هم ایشان می‌بودند. سعد بن معاذ در همین جنگ خندق به شهادت رسیده و پیامبر (ص) تجلیل فروانی از او می‌کند. ابن هشام شرح درگذشت او را چنین می‌نویسد:

«وقتی در دل شب جان سعد بن معاذ را بازستاندند، جبرییل (ع) که عمامه‌ای از دیبا بر سر داشت، به نزد من آمد و گفت: ای محمد، این میّت چه کسی بود که درهای آسمان را برای او گشودند و عرش برای او لرزید؟... رسول خدا (ص) شتابان از جای برخاست و به‌سوی سعد شتافت و دید که او جان به جهان‌آفرین تسلیم کرده است.

... سعد مردی تنومند بود، اما وقتی مردم جنازه‌ی او را بر دوش خود برداشتند، احساس کردند سبک است. یکی از منافقان گفت: سوگند به خداوند او تنومند بود، اما ما هیچ جنازه‌ای را سبک‌تر از او حمل نکرده‌ایم. این خبر به رسول خدا (ص) رسید و فرمود: او را جز شما هم کسانی حمل می‌کردند. سوگند به ذاتی که

---

[۱] (همان، ص ۵۷).

جان من در دست قدرت اوست، فرشتگان با شادمانی به پیشواز روح سعد آمدند و عرش بهر او از جای جنبید».[۱]

همچنین پیامبر (ص) در باب فشار قبر گفت: «قبر همگان را در خود میفشرد. اگر یک نفر از فشردن و تنگی قبر رهایی یابد او سعد بن معاذ است»[۲]. علاوه بر این، پیامبر (ص) او را در ماجرای بنی قریظه، که بعد از جنگ خندق واقع شد (و اندکی پس از آن سعد در اثر زخم تیر درگذشت) حکم قرار داد.[۳]

در مورد سعد بن عباده هم پیامبر (ص) دعای خیر کرده و گفته است: «پروردگارا بر سعد و خاندان سعد رحمت فرست و مهربانی فرمای»[٤] و نیز گفته است: «سعد بن عباده مرد بسیار خوبی است».[٥]

کسانی با چنین فضایلی از سر سستی ایمان با پیامبر (ص) مخالفت نمی‌کنند؛ بلکه علت آن است که پیامبر (ص) را انسانی می‌بینند مانند خود که می‌تواند در قضاوتش دچار خطا و لغزش شود. پس نظر خود را مستقل از رأی پیامبر (ص) بیان می‌کنند.

**۲۱–** در جریان جنگ خندق که یهودیان بنی قریظه به‌عنوان متحد مشرکین آماده‌ی عمل علیه مسلمانان بودند، ماجرای زیر اتفاق می‌افتد:

«بنی قریظه به سراغ ابوسفیان فرستادند که بیایید، چون ما به‌زودی از پشت سر سپاه مسلمانان به مدینه شبیخون خواهیم زد. نعیم بن مسعود که با پیامبر (ص) در

---

[۱] (همان، ص ۵۴).

[۲] (همان، ص ۵۶).

[۳] (همان، ص ۳۷).

[٤] (همان، ص ۴۱۴).

[٥] (همان).

حال صلح بود این مطلب را شنید و او هنگامی که بنی قریظه به دنبال ابوسفیان فرستاده بودند، پیش عیینه بوده و این موضوع را فهمیده است. نعیم به حضور پیامبر (ص) می‌آید و این خبر را گزارش می‌دهد که بنی قریظه به ابوسفیان چنین پیامی داده‌اند. پیامبر (ص) در پاسخ به او می‌فرمایند: شاید خود ما به آن‌ها چنین فرمانی داده باشیم [با این گفته پیامبر (ص) قصد داشت چنین القا کند که بنی قریظه با او، و نه با مشرکان همدست هستند][1]. و نعیم با شنیدن این کلمه از حضور پیامبر (ص) برخاست. نعیم مردی بود که سخن و راز را پوشیده نمی‌داشت، و چون از پیش رسول خدا بیرون رفت، به‌سوی غطفانی‌ها [از قبایل مشرک حاضر در جنگ خندق][2] به راه افتاد. عمر بن خطاب گفت: ای رسول خدا، این چه مطلبی بود که گفتید؟ اگر از فرمان‌های الهی است که اجرا فرمایید، ولی اگر رأی خود شماست، شأن بنی قریظه پست‌تر از این است که مطلبی بگویید که آن را دست‌آویز قرار دهند. پیامبر (ص) فرمودند: این رأی و اندیشه خود من است، جنگ، خدعه و مکر است».[3]

در اینجا مجدداً دیده می‌شود که صحابی برجسته‌ای مانند عمر بن خطاب نیز رأی پیامبر (ص) را از حکم خداوند جدا می‌داند، و تلویحاً می‌گوید آنچه انجام شده اگر بر اساس رأی شخص پیامبر (ص) بوده، خطا است و نباید انجام می‌شد.

**۲۲**– در آغاز جنگ علیه بنی قریظه، پیامبر (ص) به پای حصار ایشان رفته، می‌گوید: «ای پرستش‌کنندگان طاغوت، ای روهای میمون‌ها و خوک‌ها، خدا با

---

[1] نوشته داخل قلاب از راقم این سطور است.

[2] نوشته داخل قلاب از راقم این سطور است.

[3] (همان، ص ۳۶۶).

شما بکند و کرد». یهودیان پاسخ می‌دهند: «ای ابوالقاسم، تو که ناسزاگو نبوده‌ای». آنگاه پیامبر (ص) شرم کرده، بازمی‌گردد.[۱]

در اینجا دیده می‌شود که پیامبر (ص) زبان به دشنام بازکرده و چون یهودیان خلاف عادت بودن دشنام دادن توسط او را یادآور می‌شوند، احساس شرم می‌کند. قاعدتاً انسان وقتی از کاری احساس شرم می‌کند که آن کار گناه یا خطا باشد، و دشنام دادن پیامبر (ص)، گناه یا خطایی است که او مرتکب شده.

**۲۳**– در جریان محاصره‌ی بنی قریظه، پیامبر (ص) ابولبابه را به نمایندگی از مسلمانان برای مذاکره با یهودیان می‌فرستد. ابولبابه که سابقه دوستی با یهود را داشت، به حال آن‌ها رحم آورده و با اشاره دست به آن‌ها می‌فهماند که کشته خواهند شد. سپس، از این کار و خیانتی که در کار اسلام انجام داده پشیمان می‌شود و خود را به ستون مسجد زنجیر می‌کند تا توبه‌اش پذیرفته شود.[۲]

نکته قابل‌تأمل در این ماجرا آن است که پیامبر (ص) پیش‌ازاین جریان ابولبابه را به سمت فرماندهی جنگ با بنی قریظه منسوب کرده بود، اما بعدازاین ماجرا او را عزل و شخص دیگری را جایگزین او می‌کند[۳]. این جریان نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در تشخیص صلاحیت ابولبابه در فرماندهی مسلمانان دچار خطا شده و فردی نامطمئن را به فرماندهی برگزیده است.

**۲۴**– در سریه زید بن حارثه به عیص، مسلمانان عده‌ای از مشرکین را به اسارت می‌گیرند و با خود به مدینه می‌آورند. یکی از این اسرا مغیره بن معاویه است. ماجرایی که حول فرار این شخص شکل می‌گیرد چنین است:

---

[۱] (یعقوبی، ج ۱، ص ۴۱۱).

[۲] (واقدی، ص ۳۸۲).

[۳] (همان، ص ۲۸۳).

«ذکوان خدمتگزار عایشه از قول عایشه نقل کرد: پیامبر (ص) به او فرمودند: مواظب این اسیر باش! و از خانه بیرون رفتند. عایشه گوید: من با زنی سرگرم گفتگو شدم و مغیره فرار کرده بود، بدون اینکه من متوجه شوم. پیامبر (ص) برگشتند و مغیره را ندیدند، پرسیدند: اسیر کجاست؟ گفتم به خدا نفهمیدم، همین الان اینجا بود و من از او غافل شدم. پیامبر (ص) فرمودند: خدا دستت را قطع کند! سپس از خانه بیرون رفتند و مردم را صدا زدند و مردم به سراغ مغیره رفتند و او را در صورین گرفتند و بازآوردند.

عایشه گوید: پیامبر (ص) پیش من آمدند، و من دست خود را می‌مالیدم. فرمود: تو را چه می‌شود؟ گفتم: می‌خواهم نگاه کنم ببینم دستم چگونه قطع می‌شود. مگر شما چنین نفرین نکردی؟ گوید: پیامبر (ص) روبه‌قبله ایستاد و دست‌های خود را برافراشت، و عرض کرد: پروردگارا من هم انسانم، گاه خشمگین می‌شوم و گاه اندوه می‌خورم، همچنان که هر بشری چنین است، خدایا من هر مرد یا زن مؤمنی را که نفرین کردم، نفرین مرا بر او رحمت قرار ده».[۱]

در این واقعه اولاً، پیامبر (ص) اسیر را به دست کسی می‌سپارد که صلاحیت نگهداری از او را ندارد؛ ثانیاً، کلام پیامبر (ص) در دعایش برای دفع نفرین از عایشه، و اینکه می‌گوید «پروردگارا من هم انسانم، گاه خشمگین می‌شوم و گاه اندوه می‌خورم، همچنان که هر بشری چنین است» آشکارا نشان می‌دهد که وی از نفرینی که در حق عایشه کرده پشیمان است و آن را ناشی از غلبه‌ی خشم و اندوه می‌داند، که این مطلب دلالت بر خطا بودن فعل پیامبر (ص) در نفرین عایشه، و پذیرش این خطا از جانب خود پیامبر (ص) دارد.

---

[۱] (همان، ص ۴۱۹).

**۲۵–** در حاشیه‌ی سفر پیامبر (ص) و یارانش به مکه که قریش مانع ورود مسلمانان به شهر شده و نهایتاً صلح حدیبیه انجام می‌شود، حادثه‌ای رخ می‌دهد که به بیعت‌الرضوان معروف است. ماجرای این بیعت ازاین‌قرار است که وقتی پیامبر (ص) و یارانش به‌قصد حج راهی مکه شدند، قریش بیم آن داشتند که مسلمانان قصد جنگ داشته باشند. پیامبر (ص) عثمان بن عفّان را برای رساندن پیام مسالمت‌آمیز بودن سفرشان به‌سوی قریش می‌فرستد. قریش اما عثمان را نزد خود نگاه داشته و به پیامبر (ص) خبر می‌رسانند که او کشته‌شده است. ابن هشام می‌گوید: «وقتی به رسول خدا (ص) خبر دادند که عثمان بن عفّان کشته‌شده است، آن حضرت فرمود: تا هنگامی که این قوم را از پای درنیاورده‌ایم، از اینجا حرکت نمی‌کنیم. آنگاه مردم را به بیعت فراخواند و بیعت رضوان زیر درخت صورت گرفت».[۱] نهایتاً معلوم می‌شود که عثمان زنده است و جنگ منتفی می‌شود.

این حادثه نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در تشخیص درستی خبر کشته شدن عثمان دچار خطا شده است، و به‌واسطه‌ی این خطا نزدیک بود جنگی را آغاز کند. ظاهراً مبرا بودن از خطا نیازمند داشتن علمی گسترده و نوعی علم غیب دائمی است، که چون پیامبر (ص) در این ماجرا و در موارد بسیار دیگر نشان داده که از علم غیب، لااقل به‌صورت متصل و همیشگی، بی‌بهره بوده، لاجرم از انجام قضاوت نادرست و ارتکاب خطا نیز مبرا نبوده است.

**۲۶–** در ماجرای صلح حدیبیه، به دلیل آنکه شرایط به‌گونه‌ای که اصحاب انتظار داشتند پیش نرفت و نتوانستند طبق گفته‌ی پیامبر (ص) که اعلام کرده بود خداوند

---

[۱] (ابن هشام، ج ۳، ص ۱۴۵).

وعده‌ی گشودن مکه را داده وارد مکه شوند[۱]، و نیز به خاطر ادبیات متن صلح‌نامه، نارضایتی در میان اصحاب پدید می‌آید. احتمالاً همین نارضایتی موجب شد تا هنگامی که پیامبر (ص) دستور به قربانی و تقصیر داد هیچ‌یک از مسلمانان از دستور او اطاعت نکند. واقدی دراین‌باره می‌نویسد:

«گویند چون پیامبر (ص) از صلح‌نامه فراغت یافت و سهیل بن عمرو و یارانش رفتند، به اصحاب خود فرمود: برخیزید قربانی‌های خود را بکشید و سرهایتان را بتراشید! ولی هیچ کس فرمان را اجابت نکرد. پیامبر (ص)، این دستور را سه مرتبه تکرار فرمود ولی حتی یک نفر هم دستور را اجرا نکرد. پیامبر (ص) به خیمه‌ی ام سلمه همسر خود که در این سفر همراهش بود برگشت و درحالی که سخت خشمگین بود، دراز کشید. ام سلمه چند بار گفت: ای رسول خدا شما را چه می‌شود؟ چرا پاسخ مرا نمی‌دهید؟ فرمود: جای شگفتی است! من چند بار به مردم گفتم قربانی‌های خود را بکشید و سرهایتان را بتراشید و از احرام خارج شوید، ولی هیچ کس از ایشان اطاعت نکرد و پاسخ هم نداد، درحالی که گفتار مرا می‌شنیدند و به صورتم نگاه می‌کردند».[۲]

---

[۱] بعد از اعتراض اصحاب به عدم تحقق ورود به مکه، از پیامبر (ص) پرسیدند: «ای رسول خدا، مگر نگفته بودی که به‌زودی وارد مسجدالحرام خواهی شد و کلید کعبه را خواهی گرفت...؟ پیامبر (ص) فرمود: آیا گفتم که در این سفرتان؟ عمر گفت: نه. رسول خدا (ص) فرمود: شما به‌زودی وارد مسجدالحرام خواهید شد و من کلید کعبه را خواهم گرفت». (واقدی، ص ۴۶۳).

[۲] (واقدی، ص ۴۶۶).

این حکایت را طبری[۱] و قمی[۲] (عالم شیعه) نیز نقل کرده‌اند. نکته قابل‌توجه در این ماجرا حضور مهم‌ترین اصحاب، به‌خصوص علی بن ابی‌طالب، در جمع مخاطبین پیامبر (ص) است و این ماجرا نشان می‌دهد که اعتبار پیامبر (ص) حتی نزد بزرگان صحابه نیز مطلق نبوده است.

**۲۷**– در هنگام بازگشت از حدیبیه، مسلمانان با کمبود آذوقه مواجه می‌شوند و از پیامبر (ص) می‌خواهند به آن‌ها اجازه دهد چند شتری که همراهشان هست را بکشند تا از آن ارتزاق کنند و پیامبر (ص) اجازه می‌دهد. اما عمر به رسول خدا پیشنهاد می‌دهد تا به‌جای این کار آذوقه‌های باقی‌مانده را یکجا جمع کرده و برای آن دعای برکت بخواند. پیامبر (ص) چنین می‌کند و آذوقه‌های باقی‌مانده برکت یافته، مشکل رفع می‌شود.[۳]

وقتی کسی میان دو گزینه، یکی را انتخاب می‌کند، سپس از آن گزینه برگشته و گزینه‌ی دیگر را برمی‌گزیند، نشان‌دهنده‌ی آن است که انتخاب اول او (ازنظر خودش) نادرست بوده. این همان وضعیتی است که در این واقعه برای پیامبر (ص) پیش می‌آید و عدول او از رأی اولیه، نشان‌دهنده‌ی نادرست بودن آن (ولو در نسبت با انتخاب بعدی او) است.

**۲۸**– در جنگ خیبر، پیامبر (ص) اردوگاه سپاه را در منطقه‌ای میزند که به نظر یکی از صحابه (حباب بن منذر) مناسب نیست. وی نزد رسول خدا رفته، می‌گوید: «ای رسول خدا، در اینجا که فرود آمده‌اید اگر مأمور به آن هستید که صحبتی

---

[۱] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۱۱۲۵).

[۲] (قمی، ج ۲، ص ۳۱۰).

[۳] (واقدی، ص ۴۶۸).

نمی‌کنیم، ولی اگر بستگی به رایزنی و اندیشه دارد مطلبی بگوییم»[1]. پیامبر (ص) به وی اذن مشاوره داده و او می‌گوید که محل اردوی مسلمانان نامناسب است، چراکه دشمن به آن‌ها مشرف بوده و مسلمانان در تیررس دشمن قرار دارند.

این واقعه - مانند موارد مشابه - اولاً، نشان می‌دهد که نظر پیامبر (ص) در نگاه مسلمین مطلق و خدشه‌ناپذیر نبوده؛ ثانیاً، پیامبر (ص) با پذیرش رأی صحابی، درواقع بر خطا بودن انتخابش صحه می‌گذارد.

**۲۹-** در جنگ خیبر، مجدداً حباب بن منذر، به پیامبر (ص) مشورت می‌دهد و می‌گوید که یهودیان درختان خرما را از فرزندان خود بیشتر دوست دارند، و از پیامبر (ص) می‌خواهد تا نخل‌های ایشان را قطع کند. پیامبر (ص) می‌پذیرد و دستور قطع درختان را صادر می‌کند. آنگاه ابوبکر به پیامبر (ص) می‌گوید مگر نه این است که خداوند فتح خیبر را وعده داده؟ اگر چنین است خداوند به وعده خود وفا خواهد کرد. بنابراین درختان خرما را قطع نکنید. پیامبر (ص) نظر ابوبکر را می‌پذیرد و فرمان می‌دهد تا از قطع درختان خودداری کنند.[2]

در این ماجرا نیز، عدول از فرمان اولیه، نشان می‌دهد که پیامبر (ص) در صدور آن فرمان دچار خطا شده است.

**۳۰-** در جریان فتح خیبر، پوست شتری حاوی زیورآلات به دست مسلمانان می‌افتد. واقدی از قول کسی دراین‌باره می‌نویسد:

«چون آن را آوردند دیدیم مقدار زیادی دستبند، خلخال، بازوبند و گردنبند طلا و چند رشته زمرد و گوهر و انگشتری از سنگ‌های یمنی طلاکاری شده در آن بود.

---

[1] (همان، ص ۴۸۹).

[2] (همان، ص ۴۹۰).

گردنبندی از مروارید هم بود که پیامبر (ص) آن را به یکی از خویشاوندان خود بخشیدند که عایشه یا یکی از دختران آن حضرت بود. آن خانم گردنبند را برداشت و هنوز ساعتی نگذشته بود که آن را فروخت و میان مستمندان و بیوه‌زنان تقسیم کرد. ابو الشحم هم یک دانه از گوهرهای آن گردنبند را خریده بود. چون شب فرارسید، پیامبر (ص) از شدت فکر در مورد این گلوبند نتوانست بخوابد، و سپیده‌دم به سراغ عایشه رفتند، بااینکه آن شب نوبت عایشه نبود؛ یا پیش دختر خود رفته و فرمودند: آن گردنبند را پس بده که نه مرا و نه تو را بر آن حقی است. آن بانو به رسول خدا (ص) خبر داد که چه کرده است و آن حضرت خدا را ثنا گفت و برگشت».[1]

در این واقعه دیده می‌شود که پیامبر (ص) دست به فعلی زده که خود از انجام آن پشیمان می‌شود. این پشیمانی، و تلاش پیامبر (ص) برای اصلاحِ کرده‌ی خود، نشانه‌ای است بر ناروا بودن فعل پیامبر (ص). ازآنجایی‌که این فعل تصرف ناحق در اموال است، چنانکه خود پیامبر (ص) می‌گوید «نه مرا و نه تو را بر آن حقی است»، این فعل نه خطا، بلکه گناهی از جانب وی بوده است.

**۳۱-** در سال هشتم هجری، جنگ موته میان مسلمانان از یک سو، و سپاه امپراتوری روم و متحدان عرب آن از سوی دیگر، درگرفت. مسلمانان در این جنگ شکست سختی خوردند و بسیاری از خواص مسلمانان، ازجمله زید ابن حارثه، جعفر ابن ابی‌طالب و عبدالله بن رواحه، کشته شدند. تعداد نفرات سپاه مسلمانان را در این نبر سه هزار نفر، و تعداد نفرات سپاه دشمن را دویست هزار نفر ذکر کرده‌اند.[2]

---

[1] (همان، ص ۵۱۳).

[2] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۱۱٦۹).

فرستادن سپاه اسلام به این نبرد نابرابر، که با خسارت برای اسلام، خصوصاً از دست دادن چهره‌های برجسته مسلمانان، همراه بود نمی‌تواند چیزی جز یک خطای استراتژیک فاحش از جانب رهبر مسلمانان باشد.

**۳۲–** در جریان فتح مکه، پیامبر (ص) حدود حرمت حرم خداوند را معین کرده، برخی از کارهای ممنوعه در حریم حرم را اعلام می کند. ازجمله می گوید: «جایز نیست که سبزه‌های آن را بکنند». در این هنگام عباس، عموی پیامبر (ص)، کلامی اصلاح گونه وارد بیان پیامبر (ص) کرده، می گوید: «ای رسول خدا به‌جز بوته‌های اِذخِر که از کندن آن چاره‌ای نیست، هم برای گورها و هم برای پاک کردن خانه‌ها». در اینجا پیامبر (ص) اندکی سکوت کرده، اضافه می کند: «به‌جز اِذخِر که حلال است».[۱]

اینکه عباس به‌اصطلاح تبصره‌ای بر کلام پیامبر (ص) زده و پیامبر (ص) هم آن را می‌پذیرد، نشان‌دهنده آن است که حکم اولیه پیامبر (ص) مبنی بر حرمت کندن سبزه‌های حرم به نحو مطلق، حکم درستی نبوده که با تبصره عباس این حکم اصلاح می‌شود.

**۳۳–** پس از فتح مکه، پیامبر (ص) خالد بن ولید را مأمور می کند تا برای دعوت قبیله بنی جذیمه به اسلام، روانه شود. خالد راهی می‌شود و چون به مقصد می‌رسد، مردان بنی جذیمه میگویند ما مسلمانیم، نماز می گزاریم، محمد را تصدیق می کنیم و مسجدهایی هم ساخته‌ایم که در آن‌ها اذان میگوییم. بااینکه آن‌ها راست گفته بودند، اما خالد (ظاهراً) از سر کینه‌های دوران جاهلیت آن‌ها را قتل‌عام می کند.[۲]

---

[۱] (واقدی، ص ۶۳۹).

[۲] (همان، ص ۶۶۹).

خطایی که پیامبر (ص) در این واقعه مرتکب می‌شود، دو مورد است. اول آنکه خالد بن ولید را شایسته این مأموریت تشخیص داده، درحالی‌که خالد صلاحیت لازم را نداشته است. دوم آنکه پیامبر (ص) به خطا پنداشته که بنی جذیمه در کفر بسر می‌برند، حال‌آنکه آن‌ها پیش‌تر اسلام آورده بودند.

**۳۴-** غزوه‌ی حنین بعد از فتح مکه انجام می‌شود و با پیروزی سپاه اسلام همراه است و غنائمی از آن به دست می‌آید. پیامبر (ص) در توزیع غنائم میان مسلمانان شیوه خاصی را اتخاذ کرده و به تازه‌مسلمان‌شدگان مکه غنائم فراوانی می‌دهد تا قلوبشان به اسلام جلب شود (مؤلفة قلوبهم)، و به مسلمان مدینه چیزی نمی‌دهد (برای نمونه، به ابوسفیان صد شتر و به پسرش معاویه نیز صد شتر می‌دهد). این نحوه توزیع غنائم سبب اعتراض انصار می‌شود که میگویند پیامبر (ص) غنائم را میان قوم خویش توزیع نمود و به ما سهم نداد. از میان این اعتراضات، لااقل پنج مورد مختلف در کتب ضبط شده است.[1]

در یکی از این موارد، فردی از مسلمانان نزد پیامبر (ص) آمده، می گوید: «ای محمد، من دیدم که امروز چه کردی»، پیامبر (ص) در جواب می گوید: «آری، اما چگونه دیدی»؟ آن مرد جواب می‌دهد: «من دیدم که به داد رفتار نکردی».[2]

مهم‌ترین مورد اعتراض، اعتراض سعد بن عباده به نمایندگی از انصار است. ابن هشام می‌نویسد:

«سعد بن عباده به حضور آن حضرت رسید و عرض کرد: ای رسول خدا، این گروه از انصار در دل خود درباره‌ی شما اندیشه‌هایی می کنند و می گویند که وقتی

---

[1] (ابن هشام، ج ۳، ص ۳۹۹-۳۹۲).

[2] (همان، ص ۳۹۷).

از این قوم به غنائمی دست یافتی آن را بین قوم خود تقسیم کردی و عطایای فراوانی را در میان قبایل عرب تقسیم کردی و برای این گروه از انصار از آن سهمی مقرر نشد... [پیامبر (ص) گفت:] ای سعد، تو دراین‌باره چه می‌اندیشی و چرا جواب آنان را ندادی؟ عرض کرد: ای رسول خدا، من هم یکی از آنان هستم».[1]

این اعتراض به‌خوبی نشان می‌دهد که امکان خطا کردن پیامبر (ص) در نظر مسلمانان اولیه منتفی نبوده، بنحوی که در این واقعه حتی گروهی از مسلمانان بر سر خطا کردن پیامبر (ص) در تقسیم غنائم به اجماع هم رسیده‌اند. این در حالی است که اگر مسلمانان پیامبر (ص) را معصوم می‌دانستند، باید حکم پیامبر (ص) را صحیح‌ترین احکام دانسته و یکسره تسلیم آن می‌بودند، حال‌آنکه چنین نکردند. مجدداً لازم به ذکر است، گفتن اینکه اعتراضات مسلمانان ناشی از ضعف ایمان آن‌ها بوده، قول قابل‌اعتنایی نیست؛ چراکه همین مسلمانان معترض، کسانی بودند که جان خویش را با فرمان پیامبر (ص) بر کف دست گرفته و راهی میدان‌های متعدد جنگ شدند، و بیش از هرکسی برای پیامبر (ص) احترام قائل بودند. احترام مسلمانان برای پیامبر (ص) به حدی بود که در ماجرای صلح حدیبیه، عروه بن مسعود ثقفی، که به نمایندگی از قریش با پیامبر (ص) وارد مذاکره شد، مشاهدات خود از احوال مسلمانان و برخوردشان با پیامبر (ص) را چنین گزارش می کند:

«به خدا وقتی پیمبر آب دهان می‌انداخت یکی‌شان آن را به دست می گرفت و به‌صورت و پوست خود می‌مالید و چون فرمانی می‌داد در انجام آن به هم پیشی می گرفتند و چون وضو می گرفت برای گرفتن آب وضوی او کارشان به کشمکش

---

[1] (همان، ص ۳۹۹).

می‌رسید، وقتی پیش او سخن می‌کردند آهنگشان ملایم بود و از روی تعظیم خیره در او نمی‌نگریستند».[۱]

چنین مردمانی، اگر پیامبر (ص) خود را معصوم معرفی می‌کرد، بی‌تردید به مدعای او سر می‌نهادند و در کارش چون‌وچرا نمی‌کردند.

**۳۵-** در جنگ حنین، یکی از مسلمانان که همراه سپاه بوده، ماجرایی که میان او و پیامبر (ص) پیش می‌آید را چنین تعریف می‌کند:

«من بر شتر خویش پهلوی پیمبر راه می‌سپردم و پاپوشی خشن داشتم و شتر من به شتر پیمبر برخورد و کنار پاپوشم به پای پیمبر خورد و درد آورد و او تازیانه به پای من زد و گفت: پای مرا بدرد آوردی، کنار برو و من برفتم. روز بعد پیمبر مرا خواست و با خویش گفتم به خدا این برای زحمت دیروز است و پیش او رفتم و منتظر تعرض بودم اما پیمبر گفت: دیروز پای مرا به درد آوردی و من تازیانه به پای تو زدم اکنون ترا خواستم که آن را تلافی کنم و در مقابل آن تازیانه هشتاد گوسفند به من داد».[۲]

در اینجا می‌بینیم که پیامبر (ص) نه‌تنها بزرگوارانه از کنار رنجی که به او رسیده نمی‌گذرد، بلکه به‌ناحق آن را پاسخ می‌دهد. ناحق بودن این عمل پیامبر (ص) از آنجا معلوم می‌شود که روز بعد به تلافی کار خود هشتاد گوسفند به آن شخص می‌دهد. اگر بپذیریم که واکنش پیامبر (ص) در این عمل ناحق بوده، آنگاه این ماجرا نه نشان‌دهنده‌ی وقوع خطا از ناحیه پیامبر (ص)، بلکه نشان‌دهنده‌ی ارتکاب گناهی از جانب اوست.

---

[۱] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۱۱۱۶).

[۲] (طبری (الف)، ج ۳، ص ۱۲۱۶). این ماجرا را واقدی بعد از جنگ طائف ذکر می‌کند: (واقدی، ص ۷۱۵).

**۳۶–** واقعه‌ی دیگر غزوه‌ی طائف است که در سال هشتم هجری انجام می‌شود. در این غزوه پیامبر (ص) به‌قصد فتح طائف سپاه اسلام را به حرکت درمی‌آورد، اما سپاه با برج و باروهای طائف مواجه شده، متوقف می‌شود. پیامبر (ص) اردوی سپاه را در نزدیکی دیوارهای شهر می‌زند، و به همین دلیل چند تن از یارانش به‌وسیله‌ی تیرهای پرتاب شده از داخل حصار به شهادت می‌رسند. سپس پیامبر (ص) اردو را جابه‌جا کرده و از دیوارها دور می‌کند (این سومین باری است که پیامبر (ص) در اردو زدن نزدیک حصار دشمن خطا می‌کند؛ یک‌بار در محاصره‌ی بنی نظیر، و بار دیگر در جنگ خیبر). سپاه اسلام شهر را محاصره می‌کند و این محاصره بیست و چند روز به طول می‌انجامد و دست‌آخر، بدون آنکه فتح صورت بگیرد، مسلمانان راه بازگشت را در پیش می‌گیرند.

همان‌طور که دیده می‌شود، پیامبر (ص) در این غزوه دو خطا مرتکب شده: اولاً، در قضاوتش درباره فتح طائف دچار خطا شده، و بی‌جهت سپاه اسلام را به حرکت درآورده است؛ ثانیاً، اردوی مسلمانان را در محل اشتباهی زده است، که همین اشتباه سبب کشته شدن شماری از یارانش شد.

نکته دیگری هم در این واقعه وجود دارد، و آن اینکه ظاهراً اذن خداوند برای فتح طائف به پیامبر (ص) نرسیده بوده. ابن هشام می‌نویسد:

«خویله... همسر عثمان بن مظعون گفت: ای رسول خدا، اگر خداوند طائف را بر تو گشود، زیورآلات بادیه... یا فارعه (که از پرزینت‌ترین زنان ثقیف بودند)...، به من ببخش.... رسول خدا (ص) در پاسخ به او فرمود: ای خویله، اگر خداوند به من اجازه نداده باشد که امسال ثقیف را بگشایم چه؟ خویله رفت و این سخن را به عمر بن خطاب گفت و عمر به نزد رسول خدا (ص) آمد و عرض کرد: ای رسول خدا، خویله چه می‌گوید؟ او گمان می‌کند به او فرموده‌ای که ثقیف را نخواهی

گشود. رسول خدا (ص) در پاسخ فرمود: آری من چنین گفتم. عمر عرض کرد: ای رسول خدا، آیا به تو چنین اجازه‌ای داده نشده است؟ فرمود نه».[۱]

این گفتگوها نشان می‌دهد که ظاهراً پیامبر (ص) پیش از شروع محاصره می‌پنداشته که خداوند اجازه‌ی فتح طائف را به او داده، حال‌آنکه چنین نبوده و پیامبر (ص) در قضاوتش دچار خطا شده است.

**۳۷–** در جنگ طائف، و محاصره‌ی مشرکین، پیامبر (ص) یک‌بار دیگر دستور قطع درختان را می‌دهد. آنگاه یکی از کفار به پیامبر (ص) اعتراض می کند و پیامبر (ص) دستور می‌دهد که از قطع درختان دست بکشند. واقدی می‌نویسد:

«همین که سفیان دید که درختان را می‌برند، گفت: ای محمد، چرا اموال ما را می‌بری و قطع می کنی؟ اگر پیروز شوی که خودت آن را صاحب خواهی شد و در غیر آن صورت هم به خیال خودت برای خدا و خویشاوندی قطع آن‌ها را رها کن! پیامبر (ص) فرمود: من به خاطر خدا و برای رعایت خویشاوندی قطع درختان را رها می کنم. و دستور فرمود از بریدن درختان خودداری کنند».[۲]

در اینجا پیامبر (ص) دستور توقف قطع درختان را می‌دهد و یکی از علت‌های آن را «به خاطر خدا» اعلام می کند. این نشان می‌دهد دست کشیدن از قطع درختان رضایت خداوند را به همراه داشته، و طبیعتاً خلاف آن، یعنی قطع درختان موجب نارضایتی خداوند بوده است. پس پیامبر (ص) در این واقعه از دو جهت مرتکب خطا شده است: اول، به این خاطر که دو دستور متضاد، یعنی قطع کردن و قطع نکردن درختان، را صادر کرده است که لاجرم یکی از آن دو، دستور به انجام

---

[۱] (ابن هشام، ج ۳، ص ۳۸۱).

[۲] (واقدی، ص ۷۰۷).

فعل ناصواب بوده است. دوم، دستور نخست او مبنی بر قطع درختان، طبق گفته‌ی خود پیامبر (ص)، از رضایت خداوند دور، و لذا خطا، بلکه گناه بوده است.

**۳۸-** بعد از استقرار اسلام در شبه‌جزیره، پیامبر (ص) عده‌ای را به اطراف می‌فرستد تا از قبایل مسلمان شده زکات بگیرند. به همین جهت ولید بن عقبه را سوی بنی المصطلق روانه می‌کند. وقتی بنی المصطلق می‌شنوند که ولید سوی آن‌ها می‌آید، به استقبال او بیرون می‌آیند. ولید با دیدن آن‌ها خیال می‌کند که قصد جنگ دارند و بدون اینکه نزدیک شود به مدینه بازمی‌گردد و به پیامبر (ص) اطلاع می‌دهد که بنی المصطلق با سلاح به سمت او آمده، مانع گرفتن زکات شده‌اند. با شنیدن این خبر پیامبر (ص) تصمیم می‌گیرد گروهی را برای جنگ با آن‌ها بفرستد. این خبر به بنی المصطلق رسیده، عده‌ای از آن‌ها به مدینه می‌آیند و پیامبر (ص) را از اصل ماجرا باخبر می‌کنند. آنگاه آیه‌ی ۶ سوره‌ی حجرات نازل می‌شود که می‌گوید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اگر فاسقی برایتان خبری آورد تحقیق کنید، مبادا از روی نادانی به مردمی آسیب برسانید، آنگاه از کاری که کرده‌اید پشیمان شوید».[۱]

در این ماجرا دیده می‌شود که پیامبر (ص) در قضاوت خود در چیستی اصل ماجرا دچار خطا می‌شود. البته کسی که به علم غیب اتصال دائم نداشته باشد لاجرم در برخی از قضاوت‌هایش به خطا می‌رود. در این واقعه هم همین اتفاق برای پیامبر (ص) می‌افتد و به تعبیر قرآن از روی نادانستن، به خطا حکم کرده است، و چه‌بسا ممکن بود این خطا خون‌های ناحقی را بر زمین بریزد.

---

[۱] (همان، ص ۷۴۶).

**۳۹-** مورد دیگر مربوط به غزوه‌ی تبوک است؛ جنگی که اساساً انجام نشد. پیامبر (ص) در روزهای گرم سال بنا بر خبری که به او می‌رسد مبنی بر آماده شدن هِرَقْل[1] برای جنگ، سپاه اسلام را که مایل به ماندن در مدینه است حرکت داده و در شرایط دشوار، ازجمله بی‌آبی، آن را به تبوک می‌رساند. دشواری این جنگ تا حدی بوده که آن را «غزوه العسره»، یعنی «جنگ سختی» نامیده‌اند. بعد از رسیدن به تبوک، سپاه اسلام بیست روز در آنجا اردو میزند، و پس‌ازآنکه مسلمانان می‌فهمند خبر آمادگی هرقل باطل بوده، بدون اینکه هدف اصلی حرکت سپاه اسلام، یعنی جنگ با رومیان، برآورده شده باشد، به مدینه بازمی‌گردند.[2]

این اتفاق را نمی‌توان چیزی کمتر از خطای محاسباتی یا مدیریتی خواند. حرکت دادن سپاه اسلام در آن شرایط دشوار بدون آنکه جنگی پیش رو باشد خطایی آشکار است. البته در راه رسیدن به تبوک صلح‌نامه‌هایی با بعضی قبایل امضا شد، اما این صلح‌نامه‌ها هدف اصلی از حرکت دادن سپاه اسلام نبودند. ضمن اینکه حتی اگر هدف از حرکت سپاه اسلام این پیمان‌ها بوده باشد (چنانکه ممکن است یک مدافع آموزه‌ی عصمت بگوید)، آنگاه ماندن پیامبر (ص) در تبوک به مدت بیست روز، زمانی که پیمان‌ها بسته‌شده، کار بیهوده‌ای بوده است.

**۴۰-** حکایت دیگری که مرتبط با غزوه تبوک است، راجع به کعب ابن مالک، یکی از سه نفری است که از رفتن به جنگ سرباززده و در مدینه ماندند. وی بعداً توبه کرده و توبه‌اش از جانب خدا پذیرفته شد. وقتی که کعب خبر پذیرفته شدن توبه

---

[1] امپراتور روم.

[2] (همان، ص ۷۵۳ به بعد).

خویش را از مردم می‌شوند، برای دیدن پیامبر (ص) راهی مسجد می‌شود. ابن هشام ماجرا را از زبان خود کعب چنین تعریف می‌کند:

«وقتی به رسول خدا (ص) سلام کردم، درحالی‌که چهره‌اش از شادمانی می‌درخشید، فرمود: «تو را نوید باد به بهترین روزی از هنگامی‌که مادرت تو را زاده است». عرض کردم: «ای رسول خدا، این بشارت از جانب شخص شماست و یا اینکه خداوند این بشارت را به من داده است»؟ فرمود: «از سوی خداوند است».[۱]

این ماجرا، مانند موارد دیگر (نظیر تغییر اردو سپاه اسلام در جنگ بدر و کلام سعد بن معاذ در غزوه خندق و...)، نشان‌دهنده آن است که مردم صدر اسلام میان کلام خداوند و کلام پیامبر (ص) ازنظر وثاقت تفاوت قائل بوده‌اند، و کلام پیامبر (ص) را دارای وثاقت تام ندانسته و برای آن امکان خطا در نظر می‌گرفته‌اند. لذا برای اطمینان از امری، لازم می‌دانسته‌اند که آن امر از جانب خداوند باشد.

**۴۱–** در مسیر حرکت به‌سوی تبوک، پیامبر (ص) با یکی از مسلمانان از قبیله‌ی بنی غفار به نام ابورهم هم‌کلام می‌شود و از او می‌خواهد تا درباره افرادی از بنی غفار که در جنگ شرکت نکرده‌اند خبر دهد. بخشی از گفتگوی ایشان چنین است:

«[پیامبر (ص)] فرمود: آن چند نفر سیاه کوتاه‌قد مو فرفری که رنگ پوستشان بین سرخی و سیاهی بود چه کردند؟ گفتم به خدا قسم آن‌ها را نمی‌شناسم. فرمود: آن‌ها را میگویم که در شبکه شدخ بودند. ابورهم می‌گوید: هرچه فکر کردم که شاید آن‌ها از بنی غفار باشند چیزی به خاطرم نیامد، بعد یادم آمد که آن‌ها گروهی از بنی اسمل هستند که با ما بودند».

---

[۱] (ابن هشام، ج ۳، ص ۴۴۹).

در این ماجرا، پیامبر (ص) در انتساب افراد مورد سؤال به قبیله‌ی بنی غفار دچار خطا شده است، و ایشان اهل قبیله‌ی دیگری بوده‌اند.

**۴۲-** در جریان بازگشت از تبوک، مسلمانان در خوراک به‌سختی می‌افتند و چیزی برای خوردن پیدا نمی‌کنند. به همین خاطر نزد پیامبر (ص) آمده و اجازه می‌خواهند تا تعدادی از مرکب‌های خود را کشته، استفاده کنند. پیامبر (ص) به آن‌ها اجازه می‌دهد. در این موقع عمر بن خطاب به پیامبر (ص) می‌گوید: ای رسول خدا دیگر اجازه نفرمایید، که اگر مرکب مردم برایشان باقی بماند بهتر است مخصوصاً که مرکب‌ها سخت لاغر و ناتوان‌اند، باقی‌مانده خوراکی‌های مردم را جمع فرمای و دعا کن که خداوند برکت دهد همچنان که هنگام بازگشت ما از حدیبیه که دچار کمبود غذا شده بودیم دعا فرموده‌اید و خدای عز و جل دعای ترا مستجاب می‌فرماید. پیامبر (ص) کلام عمر را پذیرفته، به آن عمل می‌کند.[1]

در این ماجرا، پیامبر (ص) از حکم اولیه‌ی خود عدول کرده و حکمی دیگر اتخاذ می‌کند. در اینجا حکم اول، لااقل در قیاس با حکم دوم، خطا است؛ چراکه وقتی برای رفع حاجتی دو وسیله در اختیار باشد، و یکی از آن‌ها با سهولت بیشتر و هزینه‌ی کمتر رفع حاجت کند، استفاده از وسیله‌ی دیگر خطا است. این درست همان اتفاقی است که در این واقعه می‌افتد. علاوه بر این، پیامبر (ص) در این ماجرا همان خطایی را تکرار می‌کند که پیش‌تر در حدیبیه نیز انجام داده است. بیراه نیست که بگوییم تکرار خطا، خطای مضاعف است.

**۴۳-** در حجة‌الوداع، پیامبر (ص) علاوه بر مناسک رایج حج داخل کعبه می‌شود. واقدی از قول عایشه چنین می‌نویسد:

---

[1] (واقدی، ص ۷۹۰).

«پیامبر (ص) در مکه اندوهگین پیش من آمدند. گفتم: ای رسول خدا شما را چه می‌شود؟ فرمود: امروز کاری کردم که کاش نکرده بودم! وارد کعبه شدم و ای کاش هیچ مردی از امت من نتواند وارد کعبه شود، و در نفس خود حرارتی یابد، و به‌هرحال به ما فرمان داده‌شده است که طواف کنیم و فرمان برای ورود به کعبه داده نشده است».[۱]

این روایت بی‌نیاز از توضیح است و ارتکاب خطا از ناحیه پیامبر (ص) به خاطر پشیمانی وی روشن است.

*

همان‌طور که نمونه‌های فوق نشان می‌دهند، پیامبر (ص) در مواردی – مانند هر انسان دیگری – دچار خطا (و بعضاً گناه) شده است. لازم به تکرار است که هرچند بُعد زمان میان ما و صدر اسلام مانع از این می‌شود که وثاقت تک‌تک این اخبار را با اطمینان تأیید کنیم، اما می‌توان گفت بسیار دور از ذهن است که هیچ‌کدام از این وقایع حقیقت تاریخی نبوده و تنها جعل مورخان باشند. لذا، می‌توان وقایع فوق را به نحو کلی، ناظر بر وقوع مواردی از خطا (گناه) از جانب پیامبر اسلام (ص)، و به‌تبع آن ناقض عصمت او، قلمداد کرد.

---

[۱] (همان، ص ۸۴۲).

# فصل ششم

# نتیجه‌گیری

از آنچه در فصول گذشته بیان شد، چند نتیجه قابل‌استخراج است:

**۱–** انبیاء (ع) و در رأس آن‌ها پیامبر اسلام (ص)، برخلاف آنچه قائلین به عصمت باور دارند معصوم نبوده‌اند. این امر بنا بر شواهد ارائه‌شده در این تحقیق به نظر روشن می‌رسد. اما اگر هنوز هستند کسانی که قانع نشده‌اند، خوب است به این سؤال پیش خود پاسخ بدهند که اگر *فرضاً*[1] انبیاء معصوم نبودند و خداوند می‌خواست در قرآن به‌نوعی به این امر اشاره کند، آیاتی که می‌آورد چگونه می‌بودند؟ آیا آیه‌ای صریح‌تر از این ممکن است که خداوند به پیامبر اسلام (ص) می‌گوید: «از گناه خود و از گناه مردان و زنان مؤمن آمرزش بخواه»؟!

این نتیجه‌ی نخست است. اما پیش از آنکه سراغ نتیجه‌ی دوم برویم، لازم به ذکر است، همچنان که در مقدمه آوردیم، مقتضای معصوم نبودن انبیاء هتک ساحت مقدس آنان نیست. آن والامقامان همچنان انسان‌هایی دانسته می‌شوند که در اعلی درجه‌ی قرابت با سرمنشأ هستی، خداوند باری‌تعالی، قرار داشته و وجودشان

[1] «فرضاً» با توجه به نگاه قائلین به عصمت به مسئله؛ وگرنه معصوم نبودن در نزد ما بیش از یک «فرض» و امری «واقع» است.

واسطه‌ی برکت هدایت برای سایر انسان‌ها بوده است. بااین‌حال، تصدیق شأن والای انبیاء به‌هیچ‌وجه مستلزم تصدیق عصمت آنان نبوده، و پیروی از آنان در امر دین هرگز نیازمند مبرا دانستنشان از گناه و خطا نیست. برای متابعت از انبیاء در امر دین تنها لازم است بدانیم که ایشان در آنچه مأمور بوده‌اند از گناه و خطا فاصله داشته و پیام خداوند را بی‌هیچ کم و کاستی به ما رسانده‌اند. باور ما به چنین حفظ امانتی از این آیات قرآن گرفته می‌شود:

(جن: ۲۸-۲۶): عالِمُ الْغَيْبِ فَلا يُظْهِرُ عَلى غَيْبِهِ أَحَداً (۲۶) إِلاَّ مَنِ ارْتَضى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ رَصَداً (۲۷) لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسالاتِ رَبِّهِمْ وَ أَحاطَ بِما لَدَيْهِمْ وَ أَحْصى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً (۲۸)

او دانای غیب است و غیب خود را بر هیچ کس آشکار نمی‌سازد، (۲۶) مگر بر آن پیامبری که از او خشنود باشد که برای نگهبانی از او پیش روی و پشت سرش نگهبانی می‌گمارد، (۲۷) تا بداند که آن‌ها پیام‌های پروردگارشان را رسانیده‌اند و خدا به آنچه در نزد آن‌هاست احاطه دارد و همه‌چیز را به عدد شمار کرده است. (۲۸)

(حاقه: ۴۶-۴۴): وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ (۴۴) لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (۴۵) ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الْوَتِينَ (۴۶)[1]

---

[1] علاوه بر این آیات که مستقیماً رسول را در انتقال پیام خداوند حفاظت‌شده معرفی می‌کنند، آیاتی نیز هستند که محفوظ بودن قرآن را نشان می‌دهند، بی‌آنکه بحثی از رسول به میان آورند. این دسته از آیات هم به‌طور غیرمستقیم شاهدی بر عصمت پیامبران در تلقی و تبلیغ هستند. ازجمله:
(فصلت: ۴۲): لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ.
نه از پیش روی باطل بدو راه یابد و نه از پس .نازل شده از جانب خداوندی حکیم و ستودنی است.

اگر پیامبر پاره‌ای سخنان را به افترا بر ما می‌بست، (۴۴) با قدرت او را فرومی‌گرفتیم، (۴۵) سپس رگ دلش را پاره می‌کردیم، (۴۶)[۱]

پس باید توجه داشت که تصدیق امانت‌داری پیامبران در مورد خاص دریافت و ابلاغ وحی، متفاوت است از عصمت عام آن‌ها در تمامی زمینه‌ها.

**۲–** اگر بپذیریم که گناه و خطا برای پیامبر اسلام (ص) جایز بوده، بلکه مواردی از آن رخ داده است، آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت نبوی – همچنان‌که در ضمیمه شماره‌ی ۱ نشان داده خواهد شد – پذیرفتنی نخواهد بود. کنار گذاشتن سنت نبوی از منظومه‌ی عقاید اسلامی نتیجه‌ی پراهمیتی دارد، آن‌هم اینکه حجیت احادیث از میان رفته و یکی از پرچالش‌ترین مباحث علوم اسلامی که شناسایی وثاقت احادیث و در صورت تأیید وثاقت، شناسایی دلالت معنایی آن است، کنار می‌رود. به عبارتی جسم دین از زیر بار مناقشات حدیثی آزاد شده و می‌تواند سبک‌بارانه به حیات خویش ادامه دهد.

**۳–** اگر نفی عصمت به معنای کنار گذاشتن احادیث بوده، و اگر کنار گذاشتن احادیث به‌منزله‌ی کم‌حجم شدن دین باشد، نتیجه‌ی دیگری نیز از نفی آموزه‌ی عصمت حاصل خواهد شد، و آن این‌که دین اسلام به دینی کم‌حجم و قابل‌فهم برای عموم مردم تبدیل می‌شود. در شرایط فعلی، به هر مذهبی از اسلام که تعلق

---

(حجر: ۹): إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُون.

ما قرآن را خود نازل کرده‌ایم و خود نگهبانش هستیم.

[۱] بحث بر سر اینکه آیا ما مجاز هستیم که برای حقانیت قرآن و محفوظ بودن آن از لغزش‌های پیامبر اسلام (ص) به خود قرآن استناد کنیم یا خیر، بحثی است مفصل و خارج از مجال رساله حاضر. هرچندکه درهرصورت، پاسخ ما به سؤال فوق تأثیری در اصل بحث ما ندارد. زیرا مخاطب ما پیش‌تر حقانیت قرآن را پذیرفته است.

داشته باشیم، برای فهم دین، سال‌های بسیاری باید مصروف آموزش دین شود که بخش عمده‌ای از آن به بررسی احادیث اختصاص می‌یابد. اما اگر تنها مؤمن باشد و قرآن، غور و تفحص در قرآن به‌مراتب زمان و هزینه‌ی کمتری در برداشته و هرکسی که جویای دین باشد، می‌تواند با صرف مقداری وقت، دین را به نحو جامعی فراگیرید و دیگر احتیاج به نزد عالمان دین نبرد.

**۴-** شاید در نگاه اول کتاب حاضر ردیه‌ای بر مکتب شیعه انگاشته شود. اما باید توجه داشت که این تحقیق، اگر موفق بوده باشد، نتایج نسبتاً یکسانی برای هر دو مذهب عمده‌ی اسلام، یعنی تسنن و تشیع در بر دارد؛ زیرا یکی از اساسی‌ترین اصول هردوی این مذاهب توسل به سنت نبوی است (که نزد شیعیان سنت ائمه امتداد آن تلقی می‌شود) و آن‌چنان که در ضمیمه‌ی شماره ۱ خواهد آمد، آموزه‌ی عصمت و آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت نبوی، دو آموزه‌ی همبسته هستند که قبول یا رد یکی منجر به قبول یا رد دیگری می‌شود. لذا اگر عصمت نبوی را کنار بگذاریم، سنت او نیز از وثاقت خارج می‌شود و این نتیجه‌ای است که به یک میزان با اصول تسنن و تشیع در تخالف است.

اما شاید گفته شود که در تاریخ تسنن، عمده‌ی اهل سنت عصمت را به‌مثابه‌ی پایه‌ای کلامی برای مذهب خود نپذیرفته‌اند؛ لذا عصمت جزو اساس مذهب تسنن نیست تا با فرض توفیق تحقیق حاضر خدشه‌ای بر پیکر آن وارد شود. پاسخ این ملاحظه آن است که مطمئناً متکلمین عمده‌ی سنی مذهب متوجه ناسازگاری موجود در اندیشه خود نبوده‌اند: این ناسازگاری که نمی‌توان سنت نبوی را بدون قبول عصمت پذیرفت. لذا، اینکه وضعیت تاریخی تسنن چگونه بوده ملاک قضاوت نیست؛ ملاک اصلی، بررسی عقلانی نتایج اصول مذهب تسنن است. اگر تسنن به لزوم تبعیت از سنت نبوی باور دارد، نتیجه‌ی چنین باوری عصمت پیامبر (ص) است و برعکس. لذا ابطال آموزه‌ی عصمت به ابطال آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت نبوی می‌انجامد.

با توجه به این مطالب، یکی دیگر از نتایج تحقیق حاضر عبور از هر دو مذهب برجسته‌ی اسلام، یعنی تسنن و تشیع است. جانشین این دو اما، می‌تواند اسلام محض و عاری از قید این دو مذهب باشد. اسلامی که شاکله بندی کلامی و فقهی آن خود نیازمند تحقیقی اساسی و مستقل است، که این بر عهده محققین حوزه‌ی مطالعات اسلامی است.

**۵**– نتیجه‌ی پنجم بحث شاید مهم‌ترین نتیجه‌ی تحقیق حاضر باشد. کسی با داعیه‌ی پیامبری برخاسته و کتابی با عنوان قرآن را پیش روی خلق می‌گذارد و مدعی است که این کتاب از ناحیه خالق هستی به او رسیده است. این فرد یا راست می‌گوید، یا دروغ‌گو است. اگر کسی مدعی باشد که محمد (ص) مجنون، شاعر یا نابغه‌ای کلاه‌بردار بوده است، آنگاه درنتیجه‌ی تحقیق ما این پرسش پیش روی وی قرار می‌گیرد که چرا کسی که قصد فریب مردم را دارد و به‌دروغ خود را نماینده خالق جهان معرفی می‌کند، باید در کتابی که می‌گوید کلام خدا است، در موارد متعدد خود را در مظان اتهام قرار دهد؟ آیا چنین فعلی از جانب هیچ انسان عاقلی که مدعیِ کذابی باشد پذیرفتنی و ممکن است؟ پاسخ ما البته منفی است. عباراتی در قرآن که محمد (ص) را متهم به گناه یا خطا می‌کند، نشانه‌ای نیرومند است که نشان می‌دهد قرآن کلام محمد (ص) نیست، بلکه از جایی دیگر به دست او رسیده است. اگر محمد (ص) مدعی دروغین و قرآن ساخته‌وپرداخته‌ی ذهن خود او باشد، هیچ انگیزه‌ی معقول و شناخته‌شده‌ای وجود ندارد که توجیه‌گر اتهام‌زنی‌های او به خود در کتاب مجعولش باشد.

شاید کسی – آن‌چنان‌که ابوالقاسم پاینده می‌گوید[۱] – معتقد باشد که این دلیل، درصورتی‌که آیات بررسیده در این تحقیق را حمل بر ترک اولی کنیم هم برآورده می‌شود. یعنی می‌توان گفت هیچ انسان کذاب عاقلی، در کتاب جعلی خود، خویش را مورد عتاب قرار نمی‌دهد، ولو برای ترک اولی. البته این حرف درست است، اما باید توجه داشته داشت که اولاً، از تحقیق حاضر می‌توان با قوت حدس زد که اساساً مفاهیمی مانند ترک اولی (همچنان که مفهوم عصمت) برساخته‌های کلامی هستند. ثانیاً، برفرض اصالت مفهوم ترک اولی، به میزانی که بین ترک اولی و انجام گناه (خطا) فاصله هست، بین استدلال از عتاب به‌موجب ترک اولی به نفع اسلام، و استدلال از عتاب به‌موجب انجام گناه (خطا) به نفع اسلام نیز فاصله وجود دارد. یعنی اگر کسی در کتاب خود، خویش را گناهکار معرفی کند، احتمال مجعول بودن مدعای او به‌مراتب کمتر است از کسی که در کتاب خود، خویش را مرتکب ترک اولی معرفی می‌کند؛ به‌ویژه از منظر آن‌هایی که در نظرشان ترک اولی تکدری در ساحت قدسی پیامبران نمی‌نماید.

با توجه به این نکته، تمام تلاش‌هایی که برای تفسیر آیات مورداشاره در این تحقیق در راستای مبرا ساختن انبیاء، ازجمله پیامبر اسلام (ص)، از اتهام گناه و خطا صورت می‌گیرد، به قیمت از دست دادن نشانه‌ای بارز بر حقانیت وی و دین اسلام تمام می‌شود. درواقع مدافعین عصمت برای حفظ آموزه‌ای برساخته و کلامی، یعنی آموزه‌ی عصمت، که نقشی فرعی در دین دارد، خود را از سلاحی قاطع در اثبات حقانیت دین اسلام خلع می‌کنند، و جالب آن است که از این فعل خویش خشنود نیز هستند.

---

[۱] (پاینده، ص ۲۸).

سخن را با کسانی که سعی می‌کنند برای برآوردن اقراض کلامی و ایدئولوژیک خود قرآن را تفسیر وارونه کنند، با این کلام خداوند به پایان می‌بریم:

(بقره: ۱۵۹): إِنَّ الَّذينَ يَكْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا مِنَ الْبَيِّناتِ وَ الْهُدى مِنْ بَعْدِ ما بَيَّنّاهُ لِلنّاسِ فِي الْكِتابِ أُولئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللاّعِنُونَ. (۱۵۹) إِلاَّ الَّذينَ تابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ بَيَّنُوا فَأُولئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ أَنَا التَّوّابُ الرَّحيمُ (۱۶۰)

کسانی را که دلایل روشن و هدایت‌کننده ما را، پس از آنکه در کتاب برای مردم بیانشان کرده‌ایم، کتمان می‌کنند هم خدا لعنت می‌کند و هم دیگر لعنت‌کنندگان. (۱۵۹) مگر آن‌ها که توبه کردند و به صلاح آمدند و آنچه پنهان داشته بودند آشکار ساختند، که توبه‌شان را می‌پذیرم و من توبه‌پذیر و مهربانم. (۱۶۰)

*و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین*

# ضمائم

## ضمیمه‌ی شماره‌ی ۱
## عصمت و سنت

چیستی مفهوم عصمت کمتر یا بیشتر در طول این کتاب روشن شد. اما «سنت» را چگونه باید تعریف کرد؟ سنت عبارت است از قول، فعل و تقریر پیامبر اسلام[۱] (ص). معنای قول و فعل روشن است و تقریر اجمالاً یعنی آنکه کسی در حضور پیامبر (ص) فعلی انجام داده باشد، و پیامبر (ص) با سکوت خود (بدون آنکه آن فرد را نهی کند) بر فعل آن شخص صحه گذاشته باشد.

عصمت و لزوم پیروی از سنت پیامبر (ص) دو آموزه‌ی همبسته هستند که قول به یکی تعهد به دیگری را ایجاب می‌کند؛ زیرا اگر کسی معصوم باشد، لاجرم آنچه می‌گوید و آنچه انجام می‌دهد از گناه و خطا مصون بوده و منطبق بر خواست خداوند است؛ لذا عقل به تبعیت از سنت فرد معصوم حکم می‌کند. به عبارتی، با عطف نظر به شخص پیامبر اسلام (ص) می‌توان گفت: *اگر به عصمت محمد* (ص) *اعتقاد داشته باشیم، آنگاه باید تبعیت از سنت وی را ضروری بدانیم.*

---

[۱] بحث ما در اینجا پیرامون سنت نبوی است، اما ازنظر شیعه، مفهوم سنت به همین شکل در ارجاع به امامان شیعه نیز معنا می‌شود.

از طرف دیگر، تنها تبعیت از سنت کسی لازم و ضروری است که تبعیت از او منجر به گمراهی نشود؛ به همین خاطر، چون گناه و خطا برای فرد غیرمعصوم جایز است، تبعیت از او – لااقل در برخی موارد – منجر به گمراهی خواهد شد. لذا کسی که تبعیت از سنت او لازم است، باید فردی معصوم باشد. به عبارتی، با عطف نظر به شخص پیامبر اسلام (ص) می‌توان گفت: *اگر تبعیت از سنت محمد* (ص) *واجب است، آنگاه وی باید معصوم باشد.*

حال که این همبستگی روشن شد، استدلال حر عاملی را مجدداً نگاه می‌کنیم. وی می‌گوید:

«اگر خطا و فراموشی از ناحیه‌ی پیامبر (ص) امکان داشته باشد، به هیچ‌یک از افعال و اقوال ایشان نمی‌تواند احتجاج کرد. زیرا در هر یک از آن‌ها احتمال خطا و اشتباه براثر فراموشی وجود خواهد داشت و این قطعاً باطل است».[۱]

استدلال حر را می‌توان چنین بازسازی کرد:

(۱) اگر پیامبر (ص) غیرمعصوم باشد، آنگاه تبعیت از سنت او واجب نیست؛

(۲) تبعیت از سنت پیامبر (ص) واجب است؛

پس:

(۳) پیامبر (ص) معصوم است.

---

[۱] (حر عاملی، ص ۹۴). مجدداً توجه می‌دهیم که اگرچه این استدلال حر عاملی راجع به خطا است، اما می‌توان آن را با همین صورت به گناه هم تعمیم داد.

مقدمه‌ی (۱)، گزاره‌ای است صادق؛ زیرا این گزارهْ عکسِ نقیض[1] گزاره‌ای است که در بالا صدق آن را نشان دادیم (یعنی این گزاره: اگر تبعیت از سنت محمد (ص) واجب است، آنگاه وی باید معصوم باشد)، و ارزش صدقش با آن برابر است. مقدمه‌ی (۲) هم مورد اتفاق اکثر مسلمین است. حال ازآنجاکه استدلال فوق یک رفع تالی[2] ساده بوده و به لحاظ صوری معتبر است، نتیجه، یعنی گزاره‌ی (۳)، نیز باید صادق باشد؛ به عبارتی، پیامبر (ص) باید معصوم باشد.

اگر کسی بخواهد آموزه‌ی عصمت، و به‌تبعْ این استدلال را رد کند، لاجرم باید یکی از دو مقدمه‌ی فوق را ابطال کند. ما در ابتدای این ضمیمه از صدق گزاره‌ی هم ارز مقدمه‌ی اول دفاع کردیم، درنتیجه صدق مقدمه‌ی اول موردقبول ماست. پس تنها مقدمه‌ی دوم برای برسی و ابطال باقی می‌ماند که البته این کار، کار آسانی نیست؛ چراکه در طول تاریخ لزوم تبعیت از سنت پیامبر (ص)، به یکی از ارکان دین اسلام تبدیل شده و شاید به‌سختی بتوان اندیشمند مسلمانی را یافت که در برابر ابطال این آموزه از خود انعطاف نشان دهد. اما این آموزه هم باید مانند تمام آموزه‌های دیگر دین موردبررسی انتقادی قرار گیرد و این کار، هرچند شایسته‌ی تحقیقی مستقل و گسترده‌تر از مجال ضمیمه حاضر است، در اینجا به‌اجمال به آن

---

[1] قاعده‌ی منطقی عکس نقیض می‌گوید: از گزاره‌ی «اگر الف آنگاه ب» می‌توان نتیجه گرفت که «اگر غیر ب آنگاه غیر الف». برای مثال از «اگر خورشید در آسمان باشد آنگاه روز است» می‌توان نتیجه گرفت «اگر روز نباشد، آنگاه خورشید در آسمان نیست».

[2] قاعده‌ی منطقی رفع تالی می‌گوید: از دو گزاره‌ی «اگر الف آنگاه ب» و «چنین نیست که ب» نتیجه می‌شود «چنین نیست که الف». برای مثال از «اگر باران ببارد زمین خیس می‌شود» و «زمین خیس نیست» نتیجه می‌شود که «باران نباریده است».

خواهیم پرداخت تا علاوه بر برآوردن ضرورت‌های تحقیق حاضر، مقدمه‌ای باشد برای پژوهش‌های جامع‌تر.

پرسش بزرگ این است که اساساً چرا باید علاوه بر کلام قرآن، از سنت پیامبر (ص) نیز تبعیت شود؟ مدافعین سنت برای این پرسش پاسخ‌هایی دارند. در اثبات حجیت سنت پیامبر (ص) سه گونه دلیل ارائه‌شده است: دلایل عقلی، دلایل نقلی که خود به دو دسته‌ی شواهد قرآنی، شواهد حدیثی تقسیم می‌شود، و اجماع.

## دلایل عقلی

**۱-** «منظور از دلیل عقلی بخصوص آن ادله‌ای است که بر عصمت رسول خدا و امتناع غفلت و خطا و سهو آن حضرت دلالت دارد. زیرا اعتقاد به این امور باعث می‌شود که مکلف یقین پیدا کند تمام اعمال و گفتار رسول خدا موافق با موازین شرع است و برای دیگران می‌تواند ملاك و حجت قرار گیرد. و این دلیل عقلی خدشه‌ناپذیرترین دلیلی است که برای اعتبار سنت رسول‌الله آورده شده است».[۱]

نقد این دلیل از منظر کتاب حاضر مشخص است. بحث ما اساساً بر سر آموزه‌ی عصمت است، و به همین خاطر نمی‌توان این آموزه را مبنایی برای پذیرش حجیت سنت قرار داد.

**۲-** «به‌هرحال ازنظر جنبه‌های عملی نیز چاره‌ای جز پذیرفتن اعتبار سنت نیست، زیرا اگر سنت رسول‌الله را فاقد اعتبار انگاریم، بهره گیری از کتاب، جهت دستیابی به احکام اسلامی بسیار اندك و محدود می‌شود و در بیشتر ابعاد مسائل دینی،

---

[۱] (جناتی، ص ۷۸).

علمی و اجتماعی و... با بن‌بست و سردرگمی روبرو خواهیم شد، چون در قرآن معمولاً کلیات و اصول احکام بیان گردیده و بیان جزئیات و خصوصیات احکام به سنت واگذار شده است. قرآن در مقام بیان اصل تشریع حکم است، نه در مقام بیان تمام فروعات و ویژگی‌های حکم و موضوع. به‌عنوان‌مثال قرآن در باب نماز فقط می‌فرماید: «و اقیموا الصلاة» و اگر به سنت اعتماد نشود هرگز نمی‌توان کیفیت و شرایط و اجزا و موانع آن را شناخت. و یا در مورد زکات، قرآن می‌گوید: «و آتوا الزکاة» و باز در این مورد نیز بدون مراجعه به سنت، خصوصیات و فروعات آن مبهم و ناشناخته است. و این واقعیتی است که در همه‌ی ابواب فقه بدون استثناء مشهود است، لذا باید گفت قول به عدم اعتبار سنت رسول مستلزم تعطیل دین و نقص قوانین شرعی است که با حکمت خداوندی سازگار نیست. و بر این اساس است که برخی از اندیشمندان، حجیت و اعتبار سنت رسول‌الله را از ضروریات دین شمرده‌اند».[1]

به نظر می‌رسد این دلیل محکم‌ترین دلیل در دفاع از آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت باشد. واقعاً چه باید کرد اگر سنت پیامبر (ص) را یکسره نادیده بگیریم؟ از کجا باید دانست هر نماز چند رکعت است یا زکات چه مقدار از مال را شامل می‌شود؟

هنگامی که کسی آیات احکام قرآن را می‌خواند، اگر کمی دقت کند، متوجه می‌شود که دو دسته آیات احکام در قرآن وجود دارند؛ یکی آیاتی هستند که خداوند در آن‌ها تنها بر وجوب فعلی حکم کرده است، مانند آیه‌ی «و اقیموا الصلاة»، و دیگر آیاتی که در آن‌ها خداوند علاوه بر اعلام وجوب یک فعل، جزئیات و نحوه‌ی انجام فعل را هم توضیح داده است؛ مانند آیه‌ای که چگونگی گرفتن وضو را توضیح

---

[1] (جناتی، ص ۷۹).

می‌دهد. مشکلی که عدم باور به سنت ایجاد می‌کند، تنها متوجه دسته‌ی نخست آیات است، نه دسته‌ی دوم؛ چراکه برای دانستن نحوه‌ی عمل دسته‌ی دوم احکام نیازی نداریم تا از قرآن فراتر برویم. اگر هم دیده می‌شود که امروزه جزئیات بیشتری راجع به امر واجبی مانند وضو گرفتن وجود دارد که قابل‌استخراج از قرآن نیست، درواقع باید معتقدین به این اضافات مدعیات خود را مدلل کنند، نه کسی که قرآن را برای عمل کافی می‌داند.

اما کسی که شناختی از تاریخ پیش از اسلام و صدر اسلام داشته باشد، بعد از خواندن آیات دسته‌ی اول، متوجه یک دسته‌بندی دیگر داخل این آیات می‌شود. این آیات به‌نوبه‌ی خود به دو دسته آیاتی که حکمشان دارای پیشینه‌ای در دوران جاهلیت نیست، و آیاتی که حکمشان در دوران جاهلیت سابقه دارند، تقسیم می‌شوند. برای مثال احکام حج اگرچه در قرآن به‌طور کامل توضیح داده نشده، اما می‌دانیم که حج به‌طور کلی پس از اسلام مانند پیش از اسلام برگزار می‌شده، و بیان مجزای برخی از شعائر حج یا من‌باب تکمیل اعمال حج، یا من‌باب تأکید بر برخی از شعائر است. همچنین می‌دانیم که احکام غسل، ماه‌های حرام، نکاح، و برخی امور دیگر پیش از اسلام جاری بوده است. لذا برای مردم صدر اسلام ضرورتی وجود نداشت که چگونگی انجام حج را از پیامبر (ص) بپرسند، بلکه اشاره‌ی قرآن به وجوب حج کافی بود تا اصحاب بدانند که چه باید بکنند. اینجا هم مشاهده می‌شود که تنها آیات دسته‌ی اول، یعنی احکامی که جزئیاتشان ذکر نشده و مسبوق به سابقه هم نبوده‌اند، هستند که برای کنار گذاشتن سنت پیامبر (ص) دردسر ایجاد می‌کنند. جستجو در قرآن نشان می‌دهد که تنها احکام مربوط به نماز و زکات است که در قرآن بدون بیان جزئیات از آن‌ها یاد شده اما نمی‌توان با اطمینان گفت

که پیش از اسلام هم سابقه داشته‌اند یا خیر[۱]. اما از میان همین دو مفهوم هم برای نماز شواهدی مبنی بر انجام لااقل نوعی از نماز در پیش از اسلام وجود دارد.

دسته‌ی اول از شواهد، آیاتی از قرآن است. آیه‌ی ۴ و ۵ سوره‌ی ماعون می‌گوید:

(ماعون: ٤ و ٥): فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (۴) الَّذينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ (۵).

پس وای بر آن نمازگزارانی (۴) که در نماز خود سهل‌انگارند. (۵)

این آیات درباره تکذیب کنندگان دین یا همان مشرکین است. آیات قبل و بعدازاین آیه می‌گوید:

(ماعون: ۷-۱): أَ رَأَيْتَ الَّذي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ (۱) فَذلِكَ الَّذي يَدُعُّ الْيَتيمَ (۲) وَ لا يَحُضُّ عَلى طَعامِ الْمِسْكينِ (۳) الَّذينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ (۵) الَّذينَ هُمْ يُراؤُنَ (۶) وَ يَمْنَعُونَ الْماعُونَ (۷).

آیا آن را که روز جزا را دروغ می‌شمرد دیدی؟ (۱) او همان کسی است که یتیم را به اهانت می‌راند، (۲) و مردم را به طعام دادن به بینوا وانمی‌دارد. (۳) پس وای بر آن نمازگزارانی (۴) که در نماز خود سهل‌انگارند؛ (۵) آنان که ریا می‌کنند، (۶) و از دادن زکات دریغ می‌ورزند. (۷)

همان‌طور که دیده می‌شود، این سوره، یا لااقل ابتدای آن، راجع به کسی است که منکر روز جزا است، یعنی یک فرد کافر. با توجه به ابتدای سوره، و اینکه این سوره در مکه نازل شده، یعنی زمانی که مسلمان شدن کاملاً با رغبت انجام می‌شده و طبیعتاً مسلمانان نماز را هم با رغبت می‌گزارده‌اند، بسیار بعید است که بخش دوم

---

[۱] برای بررسی آیات احکام می‌توانید به کتب آیات الاحکام نظیر *کنز العرفان فی فقه القرآن* نوشته‌ی فاضل مقداد مراجعه کنید.

سوره، یعنی از آیه‌ی ۴ تا آخر، راجع به مسلمانان باشد. حال اگر بپذیریم که آیه‌ی ۴ راجع به کافران نازل شده، این نشان می‌دهد که پیش از اسلام هم نماز وجود داشته است.

همچنین جواد علی، نویسنده‌ی *تاریخ الصلات فی الاسلام* ذیل آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی انفال که می‌گوید:

(انفال: ۳۵): وَ ما كانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكاءً وَ تَصْدِيَة.

و صلاتشان[۱] در نزد خانه کعبه جز صفیر کشیدن و دست‌زدن هیچ نبود.

می‌نویسد که با توجه به‌ظاهر آیه و تفاسیر آن: «قریش پیش از اسلام نماز می‌گزاردند، اما نمازشان همراه با خشوع، احترام و حرمت نبود؛ بلکه صوت و کف بود»[۲]. همچنین می‌گوید: «در اخبار وارد شده است که نماز در جاهلیت شناخته‌شده بود و مردم آن زمان بر میت نماز می‌خواندند، به این صورت که با حزن بر سر قبر متوفا می‌ایستاند و ذکر محاسن و اعمال او را می‌کردند، و به این عمل «صلاة» می‌گفتند»[۳]. و محققانه اضافه می‌کند: «و شاید مردمان جاهلیت نمازهای دیگری هم می‌گزارده‌اند که اخبار آن به ما نرسیده است».[٤]

---

[۱] آیتی در اینجا از لغت «دعایشان» استفاده می‌کند، اما چون این لغت محل بحث است، عربی آن را جایگزین کردیم.

[۲] (علی، ص ۱۰).

[۳] (علی، ص ۱۱).

[٤] (همان). کما اینکه جواد علی در همین‌جا توضیح می‌دهد که نمازی به نام «صلاة ضحی» پیش از اسلام شناخته‌شده بوده.

با توجه به این شواهد، به نظر می‌رسد مفهوم «صلاة» در دوران جاهلی شناخته‌شده بوده، بااین‌حال اینکه کیفیت نمازهای پنج‌گانه‌ی اسلام هم در جاهلیت شناخته‌شده باشد، محل تردید است.

راجع به زکات هم می‌توان ملاحظات مشابهی داشت. اولاً، می‌توان گفت نامحتمل نیست که این مفهوم پیش از اسلام شناخته‌شده باشد؛ چراکه احکام قرآنی غیر از همین زکات یا توسط قرآن توضیح داده‌شده، یا در پیش از اسلام ریشه داشته‌اند. لذا بعید نیست که زکات هم ریشه در دوران جاهلی داشته، و صرف اشاره به آن در قرآن کافی بوده تا مسلمانان اولیه بدانند که قرآن راجع به چه چیزی صحبت می‌کند. ثانیاً، از متن قرآن این مقدار می‌توان فهمید که زکات نوعی انفاق و صدقه است و موارد مصرف آن‌هم در قرآن مشخص شده[1]. بااین‌وجود اینکه زکات بر چه محصولاتی تعلق می‌گیرد و چند درصد از مال را شامل می‌شود، در قرآن نیامده است. اما اگر کسی معتقد باشد که احکام کلی قرآن بسته به زمان و مکان تعریف می‌شوند – یعنی کسانی که در زمانه و در جغرافیایی غیر از مدینه النبی قرن اول هجری زندگی می‌کنند باید احکام قرآن را اصطلاحاً بومی کنند و اگر برای مثال در

---

[1] سند ما برای مشخص شدن موارد مصرف زکات در قرآن آیه‌ی زیر است:
(توبه: ۶۰): إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكينِ وَ الْعامِلينَ عَلَيْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقابِ وَ الْغارِمينَ وَ في سَبيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبيلِ فَريضَةً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَليمٌ حَكيمٌ.
صدقات برای فقیران است و مسکینان و کارگزاران جمع‌آوری آن. و نیز برای به دست آوردن دل مخالفان و آزاد کردن بندگان و قرض‌داران و انفاق در راه خدا و مسافران نیازمند و آن فریضه‌ای است از جانب خدا. و خدا دانا و حکیم است.
دلیل ما برای اینکه این آیه را ناظر بر زکات میدانیم، آن است که در انتهای آیه، صدقه‌ی موردبحث را فریضه‌ای از جانب خدا دانسته، و تنها صدقه‌ی واجبی که ما می‌شناسیم، زکات است.

منطقه‌ای خرما یافت نمی‌شد از سایر محصولات منطقه‌ای انفاق کنند – آنگاه اساساً خداوند نیازی ندیده است که احکام زکات را با جزئیات کامل ذکر کند؛ چراکه این جزئیات بسته به زمان و مکان متغیرند. کما اینکه علی ابن ابی‌طالب با تغییر شرایط زمانه در دوران خلافت خود مصداق زکات را تغییر داده و به اسب زکات می‌بندد.[۱]

خلاصه آنکه با اطمینان نمی‌توان گفت که در صدر اسلام صرف رجوع به قرآن برای شناخت احکام آن کافی نبوده. لذا — بالتبع — در زمانه‌ی ما هم صرف رجوع به فهم عمومی از قرآن در صدر اسلام (که نیازمند تفحص تاریخی است) برای فهم احکام قرآن کفایت می‌کند.

بااین‌وجود، حتی اگر استدلال مدافعین لزوم تبعیت از سنت برای ضرورت فهم تفصیلی آیات احکام درست باشد، و باشند احکامی که به‌هیچ‌وجه نتوان بدون مراجعه به سنت نبوی جزئیات آن‌ها را استخراج کرد، این استدلال نهایتاً می‌تواند لزوم پایبندی به سنت را تنها راجع به احکامی که در قرآن به نحو مجمل بیان شده و (تا آنجا که به ما رسیده) سابقه‌ای در پیش از اسلام ندارند اثبات کند، نه بیش از آن.

## دلایل نقلی

روشن است که برای اثبات سنت، یعنی حجیت داشتن فعل و قول پیامبر (ص)، نمی‌توان به گفته‌های خود پیامبر (ص) استناد کرد. چراکه منجر به دور می‌شود. پس تنها منبع نقلی که می‌ماند، قرآن است. آیات مختلفی از قرآن به‌عنوان شاهد بر حجیت سنت ارائه‌شده است. ازجمله:

---

[۱] (طوسی (الف)، ج ۲، ص ۱۲).

۱– (نساء: ۵۹): يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَطيعُوا اللَّهَ وَ أَطيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ في شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْويلاً.

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولی الامر خویش فرمان برید. و چون در امری اختلاف کردید اگر – به خدا و روز قیامت ایمان دارید – به خدا و پیامبر رجوع کنید. در این خیر شماست و سرانجامی بهتر دارد.

۲– (نساء: ۸۰): مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ وَ مَنْ تَوَلَّى فَما أَرْسَلْناكَ عَلَيْهِمْ حَفيظا.

هر که از پیامبر اطاعت کند، از خدا اطاعت کرده است. و آنان که سرباز زنند، پس ما تو را به نگهبانی آن‌ها نفرستاده‌ایم.

در این دو آیه از لفظ «رسول» در ارجاع به شخص پیامبر (ص) استفاده شده است. معنای این استفاده آن است که در این آیات شخص پیامبر (ص) ازآن‌جهت منظور نظر است که رسول و فرستاده‌ی خداوند است؛ لذا تبعیت از او تبعیت از خداوند است. به این جهت، بنابر آیات فوق، ما ملزم به تبعیت از رسول ازآن‌جهت که پیامبر (ص) است هستیم و نه از جهتی دیگر؛ یعنی تنها باید از او در آنچه از جانب خداوند آورده است تبعیت کنیم.

۳– (انعام: ۵۰): إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ ما يُوحى إِلَيَّ.

تنها از چیزی پیروی می‌کنم که بر من وحی شده است.

ظاهراً شاهد آوردن این آیه در دفاع از لزوم تبعیت از سنت به آن جهت است که پنداشته شده معنای «أَتَّبِعُ» در آیه‌ی فوق جامع تمامی افعال پیامبر (ص) است، چه افعالی که دستور به انجامشان از طریق قرآن به پیامبر (ص) رسیده، چه افعالی که فراتر از احکام قرآن انجام می‌داده است. اما کسی که به این آیه در دفاع از لزوم تبعیت از سنت استناد می‌کند، باید نشان دهد که پیامبر (ص) در اموری فراتر از

قرآن از وحی تبعیت می‌کرده است؛ به عبارتی، باید نشان داده شود که وحی علاوه بر قرآن امور دیگری را هم شامل می‌شده. به دیگر سخن، برای استناد به این آیه در دفاع از لزوم تبعیت از سنت باید نشان داده شود که اولاً، دامنه‌ی وحی فراتر از قرآن است؛ ثانیاً، دامنه‌ی دستورات وحی تمامی افعال پیامبر (ص) را شامل می‌شده و فعلی از افعال پیامبر (ص) نبوده که از جانب خداوند و در قالب وحی دستور انجامش به پیامبر (ص) نرسیده باشد، ولو پیش پاافتاده‌ترین افعال روزمره او. این هر دو نیازمند اثبات مستقل هستند.

**۴-** (حشر: ۷): وَ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدیدُ الْعِقابِ.

هر چه پیامبر به شما داد بستانید، و از هر چه شما را منع کرد اجتناب کنید. و از خدا بترسید که خدا سخت عقوبت است.

از این آیه نمی‌توان بر لزوم تبعیت از سنت پیامبر (ص) استدلال کرد؛ چراکه، همانطور که در بررسی دلیل شماره‌ی ۵ از دلایل نقلی آموزه‌ی عصمت آوردیم، صدر آیه و سیاق کلام به‌خوبی نشان می‌دهد که منظور از «هر چه پیامبر به شما داد بستانید، و از هر چه شما را منع کرد اجتناب کنید» چیست. خداوند در ابتدای آیه می‌گوید: ما أَفاءَ اللَّهُ عَلی رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُری فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبیلِ کَيْ لا یَکُونَ دُولَةً بَیْنَ الْأَغْنِیاءِ مِنْکُمْ. یعنی: آن غنیمتی که خدا از مردم قریه‌ها نصیب پیامبرش کرده است از آن خداست و پیامبر و خویشاوندان و یتیمان و مسکینان و مسافران در راه مانده، تا میان توانگرانتان دست‌به‌دست نشود. لذا از قسمت متأخر آیه نمی‌توان به لزوم تبعیت عام از پیامبر (ص) استناد کرد.

علت این‌که در اینجا لغت «رسول» را داخل در بحث نکردیم، آن است که سیاق آیه نشان می‌دهد که منظور از «رسول» در اینجا، محمد (ص) به‌عنوان پیامبر

(ص) نیست، بلکه محمد (ص) به‌مثابه‌ی یک فرد انسانی است. به عبارتی، لفظ رسول مادامی که قرینه‌ی صارفه‌ای در کنار آن نباشد، باید به معنای پیام‌آور خداوند لحاظ شود؛ اما در برخی موارد از قرآن، مانند همین آیه[1]، خداوند به مجاز با علاقه‌ی غلبه پیامبر (ص) را «رسول» خوانده است. در چنین مواردی می‌تواند با استناد به قرینه‌ای «رسول» را ناظر بر شخص پیامبر (ص) به‌عنوان یک فرد انسانی گرفت.

## اجماع

«در میان علما اجماع عملی از زمان رسول خدا تا به امروز گویای اعتبار سنت رسول خدا به‌عنوان دلیل احکام شرعی است و درباره وجوب عمل بر طبق سنت آن حضرت اختلافی نیست».[2]

مسئله‌ای که باید در بررسی این دلیل مورد ملاحظه قرار داد، این است که آیا اساساً و به نحو عام اجماع حجیت دارد؟ برای اثبات حجیت اجماع ادله‌ی مختلفی – اعم از عقلی و نقلی – ارائه‌شده است که البته در اینجا امکان بررسی همه آن‌ها وجود ندارد، پس تنها به یکی از ادله‌ی عقلانی در دفاع از حجیت اجماع نگاهی می‌اندازیم:

---

[1] یکی از مثال‌های دیگر، آیه زیر است:
(احزاب: ۵۳): وَ ما کانَ لَکُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَ لا أَنْ تَنْکِحُوا أَزْواجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَداً إِنَّ ذلِکُمْ کانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظیماً.
شما را نرسد که پیامبر خدا را بیازارید، و نه آنکه زن‌هایش را بعد از وی هرگز به زنی گیرید. این کارها در نزد خدا گناهی بزرگ است.

[2] (همان).

«قائلان به حجیت اجماع گفته‌اند: ازنظر عقل بسیار دور می‌نماید که فقها و اندیشمندان برخلاف واقع و برخلاف نظر اسلام، رأیی را ابراز دارند، و هیچ‌کدام از آن‌ها به حقیقت پی نبرند! ازنظر عقل امکان دارد فرد یا گروهی به خطا دچار شوند، ولی امکان ندارد همگان در شناخت واقع دچار مشکل شوند و بر باطلی اتفاق نمایند. بنابراین هرگاه علما و فقها و آگاهان به موضوعی، در حکمی از احکام یک نظر شدند، در این صورت اجماع و اتفاق آنان، عقلاً حجت بوده و دارای اعتبار است».[1]

این دلیل باوجود تمامی شواهد نقضی که در طول تاریخ دارد بسیار حرف غریبی است. بارزترین نمونه‌ی نقض تاریخیِ حجیت اجماع، نظریه زمین مرکزی در علم نجوم است که قرن‌ها مورد اجماع تمامی عالمان بود، اما نهایتاً ابطال شد. نمونه‌های مشابه در حوزه علوم انسانی هم‌کم نیستند. برای مثال می‌توان به بحث اصالت ماهیت و اصالت وجود اشاره کرد؛ زمانی که ملاصدرا بحث اصالت وجود را پیش کشید، اجماع فلاسفه بر اصالت ماهیت بود، و تنها بعد از ملاصدرا بود که اهل فلسفه پی اصالت وجود رفتند.

علاوه بر این، عالمانی که در فقه مورد استناد هستند، در طول زمان پراکنده بوده، و از تأثیرات یکدیگر مصون نبوده‌اند؛ یعنی نمی‌توان گفت عالم **الف** مستقلاً به تبعیت از سنت قائل بوده و عالم **ب** که صد سال پس از او آمده هم مستقلاً به این آموزه باور داشته، پس مجموع آراء مستقل فقها نشانی است بر صحت یک مدعا؛ چراکه صرف اعتقاد عالم **الف**، سبب تقویت باور عالم **ب** به این آموزه شده

---

[1] (جناتی، ص ۱۹۷).

است و اجماع، هرگز مجموع آراء مستقل نیست، بلکه مجموعه‌ی آرائی است متأثر از یکدیگر.

ضمناً، باور به حجیت اجماع، نوعی رکود علمی ایجاد می‌کند که همواره محققان باید نظریات خود را به نفع رأی مورد اجماع پیشینیان تعدیل کنند تا مبادا از قاعده‌ی عقل پسند حجیت اجماع تخطی کرده باشند. و این خلاف شهودی است که ما از فعالیت علمی داریم.

به‌هرحال عالمان یا بر اساس ادله نظر خود را بیان می‌کنند یا بدون استناد به آن. هیچ گفتاری، حتی اگر هزاران نفر به آن معتقد باشند، مادامی که به دلیل مستند نشود قابل‌پذیرش نیست. لذا صرف اجماع نمی‌تواند دلیلی بر صحت یک مدعا باشد.

البته نقدها و پاسخ‌ها به مسئله اجماع مفصل‌تر از این چند سطر هستند. اما عجالتاً نگارندگان به حجیت اجماع باور نداشته و نمی‌توانند اجماع عالمان را شاهدی برای آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت بدانند.

## چند پرسش پیرامون آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت

کسانی که معتقدند سنت پیامبر اسلام (ص) هم‌ارز کلام خداوند نشانگر حقایق دین است، و نمی‌توان در دین کامل بود، مگر اینکه سنت نبوی را سرلوحه‌ی اعمال خود قرار داد، با چند پرسش اساسی روبرو هستند که باید بتوانند پاسخ قانع‌کننده‌ای به آن‌ها بدهند:

**۱-** چرا خداوند آنچه بعدها توسط پیامبر (ص) بیان شد را در قرآن نگنجانده است؟ شاید طرفداران سنت نبوی به این پرسش اینگونه پاسخ دهند: قرآن ازنظر حجم مجال کافی برای بیان جزئیات نداشت، لذا خداوند سنت نبوی را در کنار قرآن قرار داد. در پاسخ به این ادعا باید گفت بسیاری از آیات قرآن تکرار آیات دیگر

هستند[۱]؛ به عبارتی مجال اندک قرآن در مواردی صرف بازگویی آنچه در جای دیگری آمده، شده است. این مسئله حتی اگر از باب تأکید هم باشد، به نظر می‌رسد که بیان اصل یک مسئله مهم‌تر از تأکید بر مسئله‌ی دیگر باشد. لذا تکرار برخی مضامین نشان می‌دهد که قرآن دچار ضیغ ظرفیت نبوده است. علاوه بر این برخی از آیات قرآن بسیار شخصی بوده و برای مثال تنها به مسئله‌ای از مسائل شخص پیامبر (ص) پرداخته است. چنین آیاتی می‌توانست بیرون از ظرف قرآن به پیامبر (ص) الهام شود تا جا برای مطالب دیگر باز شود. برای مثال می‌توان به آیه‌ی زیر اشاره کرد:

(احزاب: ۵۲): لا يَحِلُّ لَكَ النِّساءُ مِنْ بَعْدُ وَ لا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْواجٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلاَّ ما مَلَكَتْ يَمينُكَ وَ كانَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ رَقيباً.

بعد از این زنان، هیچ زنی بر تو حلال نیست و نیز زنی به‌جای ایشان اختیار کردن، هرچند تو را از زیبایی او خوش آید؛ مگر آنچه به غنیمت به دست تو افتد. و خدا مراقب هر چیزی است.

از طرفی، چه چیزی مانع بود که قرآنِ فعلی، دو، سه یا چند برابر حجم کنونی را داشته باشد؟ برای تحقق این مسئله، مانعی که جدی بوده باشد به نظر نمی‌رسد. لذا نمی‌توان پذیرفت که ضیغ ظرفیت علت اجمال در بیان آیات باشد.

---

[۱] مانند آیات زیر:

(بقره: ۱۳۴): تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَها ما كَسَبَتْ وَ لَكُمْ ما كَسَبْتُمْ وَ لا تُسْئَلُونَ عَمَّا كانُوا يَعْمَلُون.

(بقره: ۱۴۱): تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَها ما كَسَبَتْ وَ لَكُمْ ما كَسَبْتُمْ وَ لا تُسْئَلُونَ عَمَّا كانُوا يَعْمَلُون.

آنان امّت‌هایی بوده‌اند که اکنون درگذشته‌اند .آنچه آن‌ها کردند از آنِ آن‌هاست و آنچه شما می‌کنید از آنِ شماست و شما را از اعمال آن‌ها نمی‌پرسند.

۲- خداوند در قرآن وعده‌ی حفظ کلامش از دستبرد و تحریف را داده و عموم مسلمانان به این نکته معتقدند. حال اگر بپذیریم که کلام پیامبر اسلام (ص) وثاقتی هم‌ارز کلام خداوند دارد، چگونه است که این کلام در طول سالیان از دستبرد و جعل و تحریف مصون نمانده است و تقریباً کسی از مسلمانان را نمی‌توان یافت که معتقد به حفظ کلام پیامبر (ص) باشد.

*

از آنچه در بالا آمد چنین نتیجه می‌گیریم که اولاً، آموزه‌ی لزوم تبعیت از سنت نبوی به دلایلِ محکم مؤید نیست؛ ثانیاً، این آموزه، به‌واسطه‌ی قطعی نبودن آن، نمی‌تواند اساسی برای پذیرش آموزه‌ی عصمت باشد.

# ضمیمه‌ی شماره‌ی ۲
# ابراهیم (ع) و دروغ

یکی از موارد اتهام به پیامبران، وارد کردن اتهام دروغ‌گویی به ابراهیم (ع) است، که در چند مورد به او نسبت دروغ‌گویی داده‌شده. ازجمله گفته شده است آنگاه‌که ابراهیم (ع) در سه موضع به ترتیب ستاره، ماه و خورشید را خدای خود می‌خواند[۱]، دروغ گفته، چون او در آن زمان موحد بوده است. همچنین گفته شده وقتی ابراهیم (ع) بت‌ها را می‌شکند و در جواب قوم که می‌گویند «ای ابراهیم، تو با خدایان ما چنین کرده‌ای؟»[۲] می‌گوید «بلکه بزرگ‌ترینشان چنین کرده است»[۳]، مرتکب دروغ

---

[۱] (انعام: ۷۸-۷۶): فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (۷۶) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (۷۷) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّي هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (۷۸)

چون شب او را فروگرفت، ستاره‌ای دید. گفت: این است پروردگار من. چون فرو شد، گفت: فرو شوندگان را دوست ندارم. (۷۶) آنگاه ماه را دید که طلوع می‌کند. گفت: این است پروردگار من. چون فروشد، گفت: اگر پروردگار من مرا راه ننماید، از گمراهان خواهم بود. (۷۷) و چون خورشید را دید که طلوع می‌کند، گفت: این است پروردگار من، این بزرگ‌تر است. و چون فروشد، گفت: ای قوم من، من از آنچه شریك خدایش می‌دانید بیزارم، (۷۸)

[۲] (انبیاء: ۶۲): قالُوا أَ أَنْتَ فَعَلْتَ هذا بِآلِهَتِنا يا إِبْراهِيمُ.

[۳] (انبیاء: ۶۳): قالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هذا فَسْئَلُوهُمْ إِنْ كانُوا يَنْطِقُونَ.

شده. علاوه بر این دو مورد، گفته شده است آنگاه‌که ابراهیم (ع) با دیگر افراد قومش به خارج شهر نرفت و گفت که «من بیمارم»[1]، دروغ گفت تا برای شکستن بت‌ها فرصتی به دست آورد.

جدای از این سه موضع، موضع دیگری هم هست که در آنجا به ابراهیم (ع) در مورد معرفی کردن ساره (که همسرش بود) به‌عنوان خواهرش نسبت دروغ‌گویی داده می‌شود[2]، اما چون این مورد اساس قرآنی ندارد، از ذکر آن صرف‌نظر می‌کنیم.

نظر ما در مورد موارد سه‌گانه‌ی فوق این است که ابراهیم (ع) در هیچ‌کدام مرتکب دروغ نشده؛ زیرا در دو موضع اول و دوم، یعنی در مورد گفتن اینکه ستاره، ماه و خورشید خدای من هستند و گفتن اینکه «بلکه بزرگ‌ترینشان چنین کرده است»، ابراهیم (ع) نه در مقام دروغ‌گویی، بلکه در مقام جدل با مشرکین بوده و خلاف‌واقع‌گویی در موضع جدل نه به‌قصد دروغ گفتن، بلکه برای نشان دادن سست بودن موضع طرف مقابل است. لذا ابراهیم (ع) در این مواضع مرتکب دروغ‌گویی نشده است.

در مورد موضع سوم، یعنی گفتن «من بیمارم»، جستجوهای ما در میان تفاسیر به نتیجه‌ی قطعی نرسید که آیا ابراهیم (ع) در آن زمان واقعاً بیمار بوده، یا صرفاً برای یافتن مجال شکستن بت‌ها تمارض کرده است. لذا در این موضع هم نمی‌توان با قطعیت به ابراهیم (ع) نسبت دروغ‌گویی داد.

---

[1] (صافات: ۸۹): فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ.

[2] (ابوالفتوح رازی، ج ۱۶، ص ۲۰۴).

علاوه بر این‌ها، بحث فقهی بر سر این موضوع که آیا گفتن دروغ مصلحت‌آمیز گناه است یا خیر بحثی است گشوده، و با قول به جواز گفتن دروغ مصلحت‌آمیز، می‌توان دلیل دیگری بر تبری ابراهیم (ع) ارائه کرد.

## ضمیمه‌ی شماره‌ی ۳

## بسامدسنجی ذنب و لغات هم‌ریشه

**آیاتی که در آن‌ها «ذنب» و مشتقات آن به معنی گناه در برابر خدا به‌کاررفته است:**

۱– (آل‌عمران: ۱۱): کَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ کَذَّبُوا بِآیاتِنا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَ اللَّهُ شَدیدُ الْعِقابِ.

۲– (آل‌عمران: ۱۳۵): وَ الَّذینَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَکَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّهُ وَ لَمْ یُصِرُّوا عَلی ما فَعَلُوا وَ هُمْ یَعْلَمُون.

۳– (انعام: ۶): أَ لَمْ یَرَوْا کَمْ أَهْلَکْنا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَکَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ ما لَمْ نُمَکِّنْ لَکُمْ وَ أَرْسَلْنَا السَّماءَ عَلَیْهِمْ مِدْراراً وَ جَعَلْنَا الْأَنْهارَ تَجْري مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَکْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أَنْشَأْنا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرینَ.

۴– (اعراف: ۱۰۰): أَ وَ لَمْ یَهْدِ لِلَّذینَ یَرِثُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِها أَنْ لَوْ نَشاءُ أَصَبْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ نَطْبَعُ عَلی قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا یَسْمَعُونَ.

۵– (انفال: ۵۲): کَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ کَفَرُوا بِآیاتِ اللَّهِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدیدُ الْعِقابِ.

۶– (انفال: ۵۴): کَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ کَذَّبُوا بِآیاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَکْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أَغْرَقْنا آلَ فِرْعَوْنَ وَ کُلٌّ کانُوا ظالِمینَ.

۷– (یوسف: ۲۹): یُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَ اسْتَغْفِري لِذَنْبِكِ إِنَّكِ کُنْتِ مِنَ الْخاطِئینَ.

۸– (یوسف: ۹۷): قالُوا یا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا إِنَّا کُنَّا خاطِئینَ.

**۹**– (اسراء: ۱۷): وَ کَمْ أَهْلَکْنا مِنَ الْقُرُونِ مِنْ بَعْدِ نُوحٍ وَ کَفی بِرَبِّکَ بِذُنُوبِ عِبادِهِ خَبیراً بَصیراً.

**۱۰**– (قصص ۷۸): قالَ إِنَّما أُوتیتُهُ عَلی عِلْمٍ عِنْدي أَ وَ لَمْ یَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَکَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَ أَکْثَرُ جَمْعاً وَ لا یُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ.

**۱۱**– (عنکبوت: ۴۰): فَکُلاًّ أَخَذْنا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنا عَلَیْهِ حاصِباً وَ مِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّیْحَةُ وَ مِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنا بِهِ الْأَرْضَ وَ مِنْهُمْ مَنْ أَغْرَقْنا وَ ما کانَ اللَّهُ لِیَظْلِمَهُمْ وَ لکِنْ کانُوا أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُونَ.

**۱۲**– (غافر: ۱۱): قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَیْنِ وَ أَحْیَیْتَنَا اثْنَتَیْنِ فَاعْتَرَفْنا بِذُنُوبِنا فَهَلْ إِلی خُرُوجٍ مِنْ سَبیلٍ.

**۱۳**– (ملک: ۱۱): فَاعْتَرَفُوا بِذَنْبِهِمْ فَسُحْقاً لِأَصْحابِ السَّعیرِ.

**۱۴**– (شمس: ۱۴): فَکَذَّبُوهُ فَعَقَرُوها فَدَمْدَمَ عَلَیْهِمْ رَبُّهُمْ بِذَنْبِهِمْ فَسَوَّاها.

**آیاتی که در آن‌ها «ذنب» و مشتقات آن به معنی ترک مندوب به‌کاررفته است:**

موردی یافت نشد.

**آیاتی که در آن‌ها «ذنب» و مشتقات آن به معنی کاری که مستوجب قتل باشد به‌کاررفته است:**

**۱**– (شعرا: ۱۴): وَ لَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ فَأَخافُ أَنْ یَقْتُلُونِ.

**۲**– (تکویر: ۹): بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ.

**آیاتی که در آن‌ها معنای «ذنب» و مشتقات آن دقیقاً مشخص نیست:**

**۱**– (آل‌عمران: ۱۶): الَّذینَ یَقُولُونَ رَبَّنا إِنَّنا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ قِنا عَذابَ النَّارِ.

**۲**- (آل‌عمران: ۳۱): قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

**۳**- (آل‌عمران: ۱۴۷): وَ ما كانَ قَوْلَهُمْ إِلاَّ أَنْ قالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ إِسْرافَنا فِي أَمْرِنا وَ ثَبِّتْ أَقْدامَنا وَ انْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرِينَ.

**۴**- (آل‌عمران: ۱۹۳): رَبَّنا إِنَّنا سَمِعْنا مُنادِياً يُنادِي لِلْإِيمانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنا فَاغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ كَفِّرْ عَنَّا سَيِّئاتِنا وَ تَوَفَّنا مَعَ الْأَبْرارِ.

**۵**- (مائده: ۱۸): وَ قالَتِ الْيَهُودُ وَ النَّصارى نَحْنُ أَبْناءُ اللَّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ.

**۶**- (مائده: ۴۹): وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لا تَتَّبِعْ أَهْواءَهُمْ وَ احْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّما يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَ إِنَّ كَثِيراً مِنَ النَّاسِ لَفاسِقُونَ.

**۷**- (توبه: ۱۰۲): وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

**۸**- (ابراهیم: ۱۰): قالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِي اللَّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى قالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونا عَمَّا كانَ يَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتُونا بِسُلْطانٍ مُبِينٍ.

**۹**- (فرقان: ۵۸): وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَ كَفى بِهِ بِذُنُوبِ عِبادِهِ خَبِيراً.

**۱۰**- (احزاب: ۷۱): يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فازَ فَوْزاً عَظِيماً.

**۱۱**- (زمر: ۵۳): قُلْ يا عِبادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ.

**۱۲–** (غافر: ۳): غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوْبِ شَديدِ الْعِقابِ ذِي الطَّوْلِ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ الْمَصيرُ.

**۱۳–** (غافر: ۲۱): أَ وَ لَمْ يَسيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الَّذينَ كانُوا مِنْ قَبْلِهِمْ كانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ آثاراً فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَ ما كانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ واقٍ.

**۱۴–** (ذاريات: ۵۹): فَإِنَّ لِلَّذينَ ظَلَمُوا ذَنُوباً مِثْلَ ذَنُوبِ أَصْحابِهِمْ فَلا يَسْتَعْجِلُونِ.

**۱۵–** (الرحمن: ۳۹): فَيَوْمَئِذٍ لا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لا جَانٌّ.

**۱۶–** (صف: ۱۲): يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ يُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ وَ مَساكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظيمُ.

**۱۷–** (نوح: ۴): يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرْكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذا جاءَ لا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

# ضمیمه‌ی شماره ۴
# بسامدسنجی غفران و لغات هم‌ریشه

در این بررسی، آیات مربوط به لغات «غفور» و «غفار» دیده نشده است؛ چراکه این دو صفت خداوند بیشتر اوقات در قالب یک جمله‌ی معترضه به قسمت اصلی آیه اضافه می‌شوند، و چیزی بر محتوای آیه اضافه نکرده، یا کمکی در تفسیر محتوای آیه نمی‌کنند.

**آیاتی که در آن‌ها غفران ناظر بر گناه است**

ما غفران را در آیاتی ناظر بر گناه گرفته‌ایم که در آن‌ها قرینه‌ای به نفع این مفهوم وجود داشته است؛ خواه قرینه‌ی لفظی (مانند لغت «ذنب») یا قرینه‌ای از سیاق کلام.

**۱–** (بقره: ۱۷۵): أُولئِكَ الَّذينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدى وَ الْعَذابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَما أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّار.

**۲–** (بقره: ۲۲۱): وَ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَ لَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَ لَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَ لا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَ لَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَ لَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَ الْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَ يُبَيِّنُ آياتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

**۳–** (بقره: ۲۶۸): الشَّيْطانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَ يَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشاءِ وَ اللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَ فَضْلاً وَ اللَّهُ واسِعٌ عَليم.

**۴-** (بقره: ۲۸۴): لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ إِنْ تُبْدُوا ما في أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدير.

**۵-** (آل‌عمران: ۱۶): الَّذينَ يَقُولُونَ رَبَّنا إِنَّنا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ قِنا عَذابَ النَّار.

**۶-** (آل‌عمران: ۳۱): قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحيم.

**۷-** (آل‌عمران: ۱۲۹): وَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحيم.

**۸-** (آل‌عمران: ۱۳۵): وَ الَّذينَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّهُ وَ لَمْ يُصِرُّوا عَلى ما فَعَلُوا وَ هُمْ يَعْلَمُون.

**۹-** (آل‌عمران: ۱۳۶): أُولئِكَ جَزاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ جَنَّاتٌ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدينَ فيها وَ نِعْمَ أَجْرُ الْعامِلينَ.

**۱۰-** (آل‌عمران: ۱۴۷): وَ ما كانَ قَوْلَهُمْ إِلاَّ أَنْ قالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ إِسْرافَنا في أَمْرِنا وَ ثَبِّتْ أَقْدامَنا وَ انْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرين.

**۱۱-** (آل‌عمران: ۱۹۳): رَبَّنا إِنَّنا سَمِعْنا مُنادِياً يُنادي لِلْإيمانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنا فَاغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ كَفِّرْ عَنَّا سَيِّئاتِنا وَ تَوَفَّنا مَعَ الْأَبْرار.

**۱۲-** (نساء: ۴۸): إِنَّ اللَّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرى إِثْماً عَظيما.

**۱۳-** (نساء: ۶۴): وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحيما.

**۱۴-** (نساء: ۱۱۰): وَ مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُوراً رَحيما.

**۱۵**– (نساء: ۱۱۶): إِنَّ اللّهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ ما دُونَ ذلِكَ لِمَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعيدا.

**۱۶**– (نساء: ۱۳۷): إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لا لِيَهْدِيَهُمْ سَبيلا.

**۱۷**– (نساء: ۱۶۸): إِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لا لِيَهْدِيَهُمْ طَريقا.

**۱۸**– (مائده: ۱۸): وَ قالَتِ الْيَهُودُ وَ النَّصارى نَحْنُ أَبْناءُ اللّهِ وَ أَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما بَيْنَهُما وَ إِلَيْهِ الْمَصيرُ.

**۱۹**– (مائده: ۴۰): أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللّهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ اللّهُ عَلى كُلِّ شَيْ‏ءٍ قَدير.

**۲۰**– (مائده: ۷۴): أَ فَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللّهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَهُ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۲۱**– (مائده: ۱۱۸): إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبادُكَ وَ إِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزيزُ الْحَكيم.

**۲۲**– (انفال: ۲۹): يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيمِ.

**۲۳**– (انفال: ۳۳): وَ ما كانَ اللّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَ أَنْتَ فيهِمْ وَ ما كانَ اللّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَ هُمْ يَسْتَغْفِرُون.

**۲۴**– (انقال: ۳۸): قُلْ لِلَّذينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ ما قَدْ سَلَفَ وَ إِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلين.

**۲۵**– (انفال: ۷۰): يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ في أَيْديكُمْ مِنَ الْأَسْرى إِنْ يَعْلَمِ اللّهُ في قُلُوبِكُمْ خَيْراً يُؤْتِكُمْ خَيْراً مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۲۶**– (توبه: ۸۰): اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّهُ لَهُمْ ذلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اللّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفاسِقين.

**۲۷**– (توبه: ۱۱۳): ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكينَ وَ لَوْ كانُوا أُولي قُرْبى مِنْ بَعْدِ ما تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحابُ الْجَحيم.

**۲۸**– (توبه: ۱۱۴): وَ ما كانَ اسْتِغْفارُ إِبْراهيمَ لِأَبيهِ إِلاَّ عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَها إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْراهيمَ لَأَوَّاهٌ حَليم.

**۲۹**– (هود: ۵۲): وَ يا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلى قُوَّتِكُمْ وَ لا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمينَ.

**۳۰**– (هود: ۶۱): وَ إِلى ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً قالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَريبٌ مُجيبٌ.

**۳۱**– (هود: ۹۰): وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحيمٌ وَدُودٌ.

**۳۲**– (يوسف: ۲۹): يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هذا وَ اسْتَغْفِري لِذَنْبِكِ إِنَّكِ كُنْتِ مِنَ الْخاطِئين.

**۳۳**– (يوسف: ۹۲): قالَ لا تَثْريبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمين.

**۳۴**– (يوسف: ۹۷): قالُوا يا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا إِنَّا كُنَّا خاطِئين.

**۳۸**– (يوسف: ۹۸): قالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحيمُ.

**۳۹**– (رعد: ۶): وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثُلاتُ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلى ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَشَديدُ الْعِقاب.

**۴۰**– (ابراهيم: ۱۰): قالَتْ رُسُلُهُمْ أَ فِي اللّهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرَكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى قالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِثْلُنا تُريدُونَ أَنْ تَصُدُّونا عَمَّا كانَ يَعْبُدُ آباؤُنا فَأْتُونا بِسُلْطانٍ مُبين.

**۴۱**– (کهف: ۵۵): وَ ما مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جاءَهُمُ الْهُدى وَ يَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلاَّ أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةُ الْأَوَّلينَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذابُ قبلاً.

**۴۲**– (مريم: ۴۷): قالَ سَلامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كانَ بي حَفِيًّا.

**۴۳**– (شعراء ۸۶): وَ اغْفِرْ لِأَبي إِنَّهُ كانَ مِنَ الضَّالِّين.

**۴۴**– (نمل: ۴۶): قالَ يا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ لَوْ لا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُون.

**۴۵**– (احزاب: ۷۱): يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمالَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ مَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَقَدْ فازَ فَوْزاً عَظيما.

**۴۶**– (زمر: ۵۳): قُلْ يا عِبادِيَ الَّذينَ أَسْرَفُوا عَلى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَميعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحيم.

**۴۷**– (غافر: ۳): غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوْبِ شَديدِ الْعِقابِ ذِي الطَّوْلِ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ الْمَصير.

**۴۸**– (فصلت: ۶): قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَاسْتَقيمُوا إِلَيْهِ وَ اسْتَغْفِرُوهُ وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكين.

**۴۹**– (فصلت: ۴۳): ما يُقالُ لَكَ إِلاَّ ما قَدْ قيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقابٍ أَليم.

**۵۰**– (جاثيه: ۱۴): قُلْ لِلَّذينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذينَ لا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْماً بِما كانُوا يَكْسِبُون.

**۵۱**– (احقاف: ۳۱): يا قَوْمَنا أَجيبُوا داعِيَ اللَّهِ وَ آمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُجِرْكُمْ مِنْ عَذابٍ أَليم.

**۵۲**– (محمد: ۳۴): إِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبيلِ اللَّهِ ثُمَّ ماتُوا وَ هُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُم.

**۵۳-** (فتح: ۱۴): وَ لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَ كانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحيما.

**۵۴-** (نجم: ۳۲): الَّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلاَّ اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ واسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجِنَّةٌ في بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ فَلا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقى.

**۵۵-** (ممتحنه: ۴): قَدْ كانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ في إِبْراهيمَ وَ الَّذينَ مَعَهُ إِذْ قالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآؤُا مِنْكُمْ وَ مِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنا بِكُمْ وَ بَدا بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةُ وَ الْبَغْضاءُ ابداً حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ إِلاَّ قَوْلَ إِبْراهيمَ لِأَبيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَ ما أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنا وَ إِلَيْكَ أَنَبْنا وَ إِلَيْكَ الْمَصير.

**۵۶-** (صف: ۱۲): يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَ يُدْخِلْكُمْ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ وَ مَساكِنَ طَيِّبَةً في جَنَّاتِ عَدْنٍ ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظيم.

**۵۷-** (منافقون: ۵): وَ إِذا قيلَ لَهُمْ تَعالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رسول‌الله لَوَّوْا رُؤُسَهُمْ وَ رَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ.

**۵۸-** (منافقون: ۶): سَواءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفاسِقين.

**۵۹-** (تغابن: ۱۴): يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْواجِكُمْ وَ أَوْلادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَ إِنْ تَعْفُوا وَ تَصْفَحُوا وَ تَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيم.

**۶۰-** (نوح: ۴): يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَ يُؤَخِّرْكُمْ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ أَجَلَ اللَّهِ إِذا جاءَ لا يُؤَخَّرُ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ.

**۶۱-** (نوح: ۱۰): فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفَّارا.

**آیاتی که در آن‌ها غفران حداقل ناظر بر خطا است**

**۱-** (اعراف: ۱۴۹): وَ لَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ رَأَوْا أَنَّهُمْ قَدْ ضَلُّوا قالُوا لَئِنْ لَمْ يَرْحَمْنا رَبُّنا وَ يَغْفِرْ لَنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ.

**۲-** (اعراف: ۱۵۵): وَ اخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِمِيقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيَّايَ أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلاَّ فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِها مَنْ تَشاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشاءُ أَنْتَ وَلِيُّنا فَاغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغافِرِين.

**۳-** (اعراف: ۱۶۹): فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هذَا الْأَدْنى وَ يَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنا وَ إِنْ يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَ لَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثاقُ الْكِتابِ أَنْ لا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلاَّ الْحَقَّ وَ دَرَسُوا ما فِيهِ وَ الدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَ فَلا تَعْقِلُون.

**۴-** (نوح: ۷): وَ إِنِّي كُلَّما دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصابِعَهُمْ فِي آذانِهِمْ وَ اسْتَغْشَوْا ثِيابَهُمْ وَ أَصَرُّوا وَ اسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبارا.

**آیاتی که در آن‌ها غفران مسلماً به معنایی غیر از گناه یا خطا است:**

موردی یافت نشد.

**آیات محل بحث در کتاب حاضر**

**۱-** (نساء: ۱۰۶): وَ اسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحِيما.

**۲-** (اعراف: ۲۳): قالا رَبَّنا ظَلَمْنا أَنْفُسَنا وَ إِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنا وَ تَرْحَمْنا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخاسِرِينَ.

**۳-** (اعراف: ۱۵۱): قالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَ لِأَخِي وَ أَدْخِلْنا فِي رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ.

**۴-** (هود: ۴۷): قالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْئَلَكَ ما لَيْسَ لي بِهِ عِلْمٌ وَ إِلاَّ تَغْفِرْ لي وَ تَرْحَمْني أَكُنْ مِنَ الْخاسِرينَ.

**۵-** (ابراهيم: ۴۱): رَبَّنَا اغْفِرْ لي وَ لِوالِدَيَّ وَ لِلْمُؤْمِنينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِساب.

**۶-** (شعراء: ۸۲): وَ الَّذي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لي خَطيئَتي يَوْمَ الدِّين.

**۷-** (قصص: ۱۶): قالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسي فَاغْفِرْ لي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحيم.

**۸-** (ص: ۲۴): قالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤالِ نَعْجَتِكَ إِلى نِعاجِهِ وَ إِنَّ كَثيراً مِنَ الْخُلَطاءِ لَيَبْغي بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ إِلاَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ قَليلٌ ما هُمْ وَ ظَنَّ داوُدُ أَنَّما فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَ خَرَّ راكِعاً وَ أَنابَ

**۹-** (ص: ۲۵): فَغَفَرْنا لَهُ ذلِكَ وَ إِنَّ لَهُ عِنْدَنا لَزُلْفى وَ حُسْنَ مَآب.

**۱۰-** (ص: ۳۵): قالَ رَبِّ اغْفِرْ لي وَ هَبْ لي مُلْكاً لا يَنْبَغي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّاب.

**۱۱-** (غافر: ۵۵): فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكار.

**۱۲-** (محمد: ۱۹): فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللَّهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَ لِلْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَ مَثْواكُم.

**۱۳-** (فتح: ۲): لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ ما تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ ما تَأَخَّرَ وَ يُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَ يَهْدِيَكَ صِراطاً مستقيماً.

**۱۴-** (نوح: ۲۸): رَبِّ اغْفِرْ لي وَ لِوالِدَيَّ وَ لِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِناً وَ لِلْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ لا تَزِدِ الظَّالِمينَ إِلاَّ تَباراً.

**۱۵-** (مزمل: ۲۰): إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضى وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ

مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخَرُونَ يُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۱۶**– (نصر: ۳): فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كانَ تَوَّابا.

**آیاتی که در آنها معنای غفران و مشتقات آن دقیقاً مشخص نیست**

**۱**– (بقره: ۵۸): وَ إِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْها حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَداً وَ ادْخُلُوا الْبابَ سُجَّداً وَ قُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطاياكُمْ وَ سَنَزيدُ الْمُحْسِنين.

**۲**– (بقره: ۱۹۹): ثُمَّ أَفيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفاضَ النَّاسُ وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيم.

**۳**– (بقره: ۲۶۳): قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُها أَذىً وَ اللَّهُ غَنِيٌّ حَليم.

**۴**– (بقره: ۲۸۵): آمَنَ الرَّسُولُ بِما أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَ قالُوا سَمِعْنا وَ أَطَعْنا غُفْرانَكَ رَبَّنا وَ إِلَيْكَ الْمَصيرُ.

**۵**– (بقره: ۲۸۶): لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَها لَها ما كَسَبَتْ وَ عَلَيْها مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسينا أَوْ أَخْطَأْنا رَبَّنا وَ لا تَحْمِلْ عَلَيْنا إِصْراً كَما حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذينَ مِنْ قَبْلِنا رَبَّنا وَ لا تُحَمِّلْنا ما لا طاقَةَ لَنا بِهِ وَ اعْفُ عَنَّا وَ اغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا أَنْتَ مَوْلانا فَانْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْكافِرينَ.

**۶**– (آل‌عمران: ۱۷): الصَّابِرينَ وَ الصَّادِقينَ وَ الْقانِتينَ وَ الْمُنْفِقينَ وَ الْمُسْتَغْفِرينَ بِالْأَسْحار.

**۷**– (آل‌عمران: ۱۳۳): وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقين.

**۸-** (آل‌عمران: ۱۵۷): وَ لَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ.

**۹-** (آل‌عمران: ۱۵۹): فَبِما رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَليظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلين.

**۱۰-** (نساء: ۹۶): دَرَجاتٍ مِنْهُ وَ مَغْفِرَةً وَ رَحْمَةً وَ كانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحيماً.

**۱۱-** (مائده: ۹): وَعَدَ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظيم.

**۱۲-** (اعراف: ۱۶۱): وَ إِذْ قيلَ لَهُمُ اسْكُنُوا هذِهِ الْقَرْيَةَ وَ كُلُوا مِنْها حَيْثُ شِئْتُمْ وَ قُولُوا حِطَّةٌ وَ ادْخُلُوا الْبابَ سُجَّداً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطيئاتِكُمْ سَنَزيدُ الْمُحْسِنين.[۱]

**۱۳-** (انفال: ۴): أُولئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَريم.

**۱۴-** (انفال: ۷۴): وَ الَّذينَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا في سَبيلِ اللَّهِ وَ الَّذينَ آوَوْا وَ نَصَرُوا أُولئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَريم.

**۱۵-** (هود: ۳): وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ كَبيرٍ.

**۱۶-** (هود: ۱۱): إِلاَّ الَّذينَ صَبَرُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبير.

**۱۷-** (طه: ۷۳): إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنا لِيَغْفِرَ لَنا خَطايانا وَ ما أَكْرَهْتَنا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقى.

---

[۱] فخر رازی می‌گوید: «خطایا و خطیئات هر دو جمع خطیئه هستند، و اولی جمع مکسر و دومی جمع سالم است». (فخر رازی، ج ۳۰، ص ۶۵۸).

**۱۸**– (حج: ۵۰): وَ إِلى عادٍ أَخاهُمْ هُوداً قالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلاَّ مُفْتَرُون.

**۱۹**– (مومنون: ۱۰۹): إِنَّهُ كانَ فَريقٌ مِنْ عِبادي يَقُولُونَ رَبَّنا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنا وَ ارْحَمْنا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمين.

**۲۰**– (مومنون: ۱۱۸): وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمينَ.

**۲۱**– (نور: ۲۲): وَ لا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَ السَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبى وَ الْمَساكينَ وَ الْمُهاجِرينَ في سَبيلِ اللَّهِ وَ لْيَعْفُوا وَ لْيَصْفَحُوا أَ لا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۲۲**– (نور: ۲۶): الْخَبيثاتُ لِلْخَبيثينَ وَ الْخَبيثُونَ لِلْخَبيثاتِ وَ الطَّيِّباتُ لِلطَّيِّبينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّباتِ أُولئِكَ مُبَرَّؤُنَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَريم.

**۲۳**– (نور: ۶۲): إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِذا كانُوا مَعَهُ عَلى أَمْرٍ جامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّى يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولئِكَ الَّذينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمُ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيم.

**۲۴**– (شعرا: ۵۱): إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنا رَبُّنا خَطايانا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ الْمُؤْمِنين.

**۲۵**– (احزاب: ۳۵): إِنَّ الْمُسْلِمينَ وَ الْمُسْلِماتِ وَ الْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ الْقانِتينَ وَ الْقانِتاتِ وَ الصَّادِقينَ وَ الصَّادِقاتِ وَ الصَّابِرينَ وَ الصَّابِراتِ وَ الْخاشِعينَ وَ الْخاشِعاتِ وَ الْمُتَصَدِّقينَ وَ الْمُتَصَدِّقاتِ وَ الصَّائِمينَ وَ الصَّائِماتِ وَ الْحافِظينَ فُرُوجَهُمْ وَ الْحافِظاتِ وَ الذَّاكِرينَ اللَّهَ كَثيراً وَ الذَّاكِراتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْراً عَظيماً.

**۲۶**– (سبا: ۴): لِيَجْزِيَ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَريم.

**۲۷**– (فاطر: ۷): الَّذينَ كَفَرُوا لَهُمْ عَذابٌ شَديدٌ وَ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبير.

**۲۸-** (یس: ۱۱): إِنَّما تُنْذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَ خَشِيَ الرَّحْمنَ بِالْغَيْبِ فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَ أَجْرٍ كَريمٍ.

**۲۹-** (یس: ۲۷): بِما غَفَرَ لي رَبِّي وَ جَعَلَني مِنَ الْمُكْرَمين.

**۳۰-** (غافر: ۷): الَّذينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذينَ آمَنُوا رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذينَ تابُوا وَ اتَّبَعُوا سَبيلَكَ وَ قِهِمْ عَذابَ الْجَحيم.

**۳۱-** (شوری: ۳۷): وَ الَّذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ وَ إِذا ما غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ.

**۳۲-** (شوری: ۴۲): إِنَّمَا السَّبيلُ عَلَى الَّذينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ به غير الْحَقِّ أُولئِكَ لَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ.

**۳۳-** (شوری: ۴۳): وَ لَمَنْ صَبَرَ وَ غَفَرَ إِنَّ ذلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُور.

**۳۴-** (ذاریات: ۱۸): وَ بِالْأَسْحارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُون.

**۳۵-** (محمد: ۱۵): مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فيها أَنْهارٌ مِنْ ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَ أَنْهارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَ أَنْهارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبينَ وَ أَنْهارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَ لَهُمْ فيها مِنْ كُلِّ الثَّمَراتِ وَ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خالِدٌ فِي النَّارِ وَ سُقُوا ماءً حَميماً فَقَطَّعَ أَمْعاءَهُم.

**۳۶-** (فتح: ۱۱): سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرابِ شَغَلَتْنا أَمْوالُنا وَ أَهْلُونا فَاسْتَغْفِرْ لَنا يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِمْ ما لَيْسَ في قُلُوبِهِمْ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كانَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبيراً.

**۳۷-** (فتح: ۲۹): مُحَمَّدٌ رسول‌الله وَ الَّذينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَماءُ بَيْنَهُمْ تَراهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللَّهِ وَ رِضْواناً سيماهُمْ في وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْراةِ وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوى عَلى

سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرّاعَ لِيَغيظَ بِهِمُ الْكُفّارَ وَعَدَ اللّهُ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَ أَجْراً عَظيما.

**۳۸**– (حجرات: ۳): إِنَّ الَّذينَ يَغُضُّونَ أَصْواتَهُمْ عِنْدَ رسول‌الله أُولئِكَ الَّذينَ امْتَحَنَ اللّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظيم.

**۳۹**– (حديد: ۲۰): اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَياةُ الدُّنْيا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زينَةٌ وَ تَفاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكاثُرٌ فِي الْأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفّارَ نَباتُهُ ثُمَّ يَهيجُ فَتَراهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطاماً وَ فِي الْآخِرَةِ عَذابٌ شَديدٌ وَ مَغْفِرَةٌ مِنَ اللّهِ وَ رِضْوانٌ وَ مَا الْحَياةُ الدُّنْيا إِلاَّ مَتاعُ الْغُرُور.

**۴۰**– (حديد: ۲۱): سابِقُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذينَ آمَنُوا بِاللّهِ وَ رُسُلِهِ ذلِكَ فَضْلُ اللّهِ يُؤْتيهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظيم.

**۴۱**– (حديد: ۲۸): يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّهُ غَفُورٌ رَحيم.

**۴۲**– (حشر: ۱۰): وَ الَّذينَ جاؤُ مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا وَ لِإِخْوانِنَا الَّذينَ سَبَقُونا بِالْإيمانِ وَ لا تَجْعَلْ في قُلُوبِنا غِلاًّ لِلَّذينَ آمَنُوا رَبَّنا إِنَّكَ رَؤُفٌ رَحيم.

**۴۳**– (ممتحنه: ۵): رَبَّنا لا تَجْعَلْنا فِتْنَةً لِلَّذينَ كَفَرُوا وَ اغْفِرْ لَنا رَبَّنا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزيزُ الْحَكيم.

**۴۴**– (ممتحنه: ۱۲): يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللّهِ شَيْئاً وَ لا يَسْرِقْنَ وَ لا يَزْنينَ وَ لا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَ لا يَأْتينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرينَهُ بَيْنَ أَيْديهِنَّ وَ أَرْجُلِهِنَّ وَ لا يَعْصينَكَ في مَعْرُوفٍ فَبايِعْهُنَّ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللّهَ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَحيم.

**۴۵**– (تغابن: ۱۷): إِنْ تُقْرِضُوا اللّهَ قَرْضاً حَسَناً يُضاعِفْهُ لَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّهُ شَكُورٌ حَليمٌ.

**۴۶–** (تحریم: ۸): یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ يُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ يَوْمَ لا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أَيْديهِمْ وَ بِأَيْمانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا وَ اغْفِرْ لَنا إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدير.

**۴۷–** (ملک: ۱۲): إِنَّ الَّذينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ كَبيرٌ.

**۴۸–** (مزمل: ۲۰): إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضى وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخَرُونَ يُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۴۹–** (مدثر: ۵۶): وَ ما يَذْكُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَة.

# ضمیمه‌ی شماره‌ی ۵
# بسامدسنجی «لِمَ»

در میان آیات زیر، در اکثر موارد می‌توان با اطمینان گفت که «لِمَ» به معنای توبیخی به‌کاررفته است؛ هرچند که در مواردی (مثل مورد شماره ۱۰) برداشت سؤالی از «لِمَ» نیز منتفی نیست. به‌این‌ترتیب، برداشت کلی از آیات زیر چنان است که «لِمَ» در قرآن، در عمده‌ی موارد به معنای توبیخی و نه سؤالی به‌کاررفته است.

**۱**– (آل‌عمران: ۶۵): يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنجِيلُ إِلَّا مِن بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ.

**۲**– (آل‌عمران: ۷۰): يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّـهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ.

**۳**– (آل‌عمران: ۷۱): يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ.

**۴**– (آل‌عمران: ۹۸): قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّـهِ وَاللَّـهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ.

**۵**– (آل‌عمران: ۹۹): قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّـهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّـهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ.

**۶**– (نساء: ۷۷): أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّـهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا.

۷- (اعراف: ۱۶۴): وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِّنْهُمْ لِمَ تَعِظُونَ قَوْمًا اللَّـهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.

۸- (مریم: ۴۲): إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا.

۹- (طه: ۱۲۵): قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا.

۱۰- (نمل: ۴۶): قَالَ يَا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّـهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

۱۱- (فصلت: ۲۱): وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّـهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

۱۲- (صف: ۲): يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ.

۱۳- (صف: ۵): وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّـهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّـهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّـهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ.

۱۴- (تحریم: ۱): بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّـهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّـهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

## ضمیمه‌ی شماره‌ی ۶
## بسامدسنجی «احق»

**آیاتی که در آن‌ها «احق» برای مقایسه میان «حق» و «ناحق» استفاده شده است:**

**۱-** (مائده: ۱۰۷): فَإِنْ عُثِرَ عَلى أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْماً فَآخَرانِ يَقُومانِ مَقامَهُما مِنَ الَّذينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلَيانِ فَيُقْسِمانِ بِاللَّهِ لَشَهادَتُنا اَحق مِنْ شَهادَتِهِما وَ مَا اعْتَدَيْنا إِنَّا إِذاً لَمِنَ الظَّالِمينَ.

**۲-** (انعام: ۸۱): وَ حاجَّهُ قَوْمُهُ قالَ أَ تُحاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَ قَدْ هَدانِ وَ لا أَخافُ ما تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ رَبِّي شَيْئاً وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَ فَلا تَتَذَكَّرُونَ (۸۰) وَ كَيْفَ أَخافُ ما أَشْرَكْتُمْ وَ لا تَخافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطاناً فَأَيُّ الْفَريقَيْنِ اَحق بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۸۱) الَّذينَ آمَنُوا وَ لَمْ يَلْبِسُوا إيمانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَ هُمْ مُهْتَدُونَ (۸۲)

**۳-** (توبه: ۱۳): أَ لا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيْمانَهُمْ وَ هَمُّوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَ تَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ اَحق أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنينَ.

**۴-** (توبه: ۶۳): يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ اَحق أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كانُوا مُؤْمِنينَ.

**۵-** (توبه: ۱۰۸): لا تَقُمْ فيهِ ابداً لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ اَحق أَنْ تَقُومَ فيهِ فيهِ رِجالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَّهِّرينَ.

**۶-** (يونس: ۳۵): قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكائِكُمْ مَنْ يَهْدي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدي لِلْحَقِّ أَ فَمَنْ يَهْدي إِلَى الْحَقِّ اَحق أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لا يَهِدِّي إِلاَّ أَنْ يُهْدى فَما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ.

**آیاتی که در آن‌ها معلوم نیست که «احق» در مقایسه میان «حق» و «حقتر» به‌کاررفته، یا «حق» و «ناحق»:**

**۱**– (فتح: ۲۶): إِذْ جَعَلَ الَّذينَ كَفَرُوا في قُلُوبِهِمُ الْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ الْجاهِلِيَّةِ فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكينَتَهُ عَلى رَسُولِهِ وَ عَلَى الْمُؤْمِنينَ وَ أَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوى وَ كانُوا اَحق بِها وَ أَهْلَها وَ كانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْ‌ءٍ عَليماً.

**۲**– (بقره: ۲): وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَ لا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ في أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ اَحق بِرَدِّهِنَّ في ذلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزيزٌ حَكيمٌ.

**۳**– (بقره: ۲۴۷): وَ قالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طالُوتَ مَلِكاً قالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنا وَ نَحْنُ اَحق بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَ لَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمالِ قالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفاهُ عَلَيْكُمْ وَ زادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ اللَّهُ يُؤْتي مُلْكَهُ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ واسِعٌ عَليمٌ.

## ضمیمه‌ی شماره‌ی ۷
## بسامدسنجی «توبه»

دلالت لغت «توبه» و لغات هم‌ریشه با آن بر گناه یا خطا، در برخی از آیات زیر از دل خود آیه، در برخی دیگر از زمینه‌ی آیه، و در گروهی دیگر به قرینه‌ی وجود لغات هم‌ریشه با ذنب و غفران، که پیش‌تر معنای آن‌ها را تعیین کردیم، به دست می‌آید.

**آیاتی که در آن‌ها لغت «توبه» و هم‌ریشه‌های آن به معنایی ناظر بر گناه یا خطا بکار رفته‌اند:**

**۱–** (بقره: ۵۴): وَ إِذْ قالَ مُوسى لِقَوْمِهِ يا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ.

**۲–** (بقره: ۱۶۰): إِلاَّ الَّذينَ تابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ بَيَّنُوا فَأُولئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ أَنَا التَّوَّابُ الرَّحيمُ.

**۳–** (بقره: ۱۸۷): أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفا عَنْكُمْ فَالْآنَ باشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا ما كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ وَ لا تُباشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْمَساجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوها كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آياتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.

**۴**– (بقره: ۲۷۹): فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ إِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ.

**۵**– (آل‌عمران: ۸۹): إِلاَّ الَّذينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۶**– (آل‌عمران: ۹۰): إِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمانِهِمْ ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَ أُولئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ.

**۷**– (آل‌عمران: ۱۲۸): لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظالِمُونَ.

**۸**– (نساء: ۱۶): وَ الَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما فَإِنْ تابا وَ أَصْلَحا فَأَعْرِضُوا عَنْهُما إِنَّ اللَّهَ كانَ تَوَّاباً رَحيماً.

**۹**– (نساء: ۱۷): إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَريبٍ فَأُولئِكَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ كانَ اللَّهُ عَليماً حَكيماً.

**۱۰**– (نساء: ۱۸): وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئاتِ حَتَّى إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَ لاَ الَّذينَ يَمُوتُونَ وَ هُمْ كُفَّارٌ أُولئِكَ أَعْتَدْنا لَهُمْ عَذاباً.

**۱۱**– (نساء: ۲۶): يُريدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَ يَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ اللَّهُ عَليمٌ حَكيمٌ.

**۱۲**– (نساء: ۲۷): وَ اللَّهُ يُريدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ يُريدُ الَّذينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَواتِ أَنْ تَميلُوا مَيْلاً عَظيماً.

**۱۳**– (نساء: ۶۴): وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّاباً رَحيماً.

**۱۴**– (نساء: ۹۲): وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْريرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلى أَهْلِهِ إِلاَّ أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْريرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ إِنْ كانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ ميثاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ

إِلى أَهْلِهِ وَ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَ كانَ اللَّهُ عَليماً حَكيماً.

**۱۵**– (نساء: ۱۴۶): إِلاَّ الَّذينَ تابُوا وَ أَصْلَحُوا وَ اعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَ أَخْلَصُوا دينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنينَ وَ سَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنينَ أَجْراً عَظيماً.

**۱۶**– (مائده: ۳۶): إِنَّ الَّذينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَميعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذابِ يَوْمِ الْقِيامَةِ ما تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ.

**۱۷**– (مائده: ۳۹): فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَ أَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۱۸**– (مائده: ۷۱): وَ حَسِبُوا أَلاَّ تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَ صَمُّوا ثُمَّ تابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَ صَمُّوا كَثيرٌ مِنْهُمْ وَ اللَّهُ بَصيرٌ بِما يَعْمَلُونَ.

**۱۹**– (مائده: ۷۴): أَ فَلا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَهُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۲۰**– (انعام: ۵۴): وَ إِذا جاءَكَ الَّذينَ يُؤْمِنُونَ بِآياتِنا فَقُلْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۲۱**– (اعراف: ۱۵۳): وَ الَّذينَ عَمِلُوا السَّيِّئاتِ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِها وَ آمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحيمٌ.

**۲۲**– (توبه: ۳): وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَريءٌ مِنَ الْمُشْرِكينَ وَ رَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَ بَشِّرِ الَّذينَ كَفَرُوا بِعَذابٍ أَليمٍ.

**۲۳**– (توبه: ۵): فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۲۴-** (توبه: ۱۱): فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ فَإِخْوانُكُمْ فِي الدِّينِ وَ نُفَصِّلُ الْآياتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ.

**۲۵-** (توبه: ۲۷): ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ عَلى مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

**۲۶-** (توبه: ۷۴): يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ ما قالُوا وَ لَقَدْ قالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَ كَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ وَ هَمُّوا بِما لَمْ يَنالُوا وَ ما نَقَمُوا إِلاَّ أَنْ أَغْناهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْراً لَهُمْ وَ إِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذاباً أَلِيماً فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ ما لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا نَصِيرٍ.

**۲۷-** (توبه: ۱۰۲): وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلاً صالِحاً وَ آخَرَ سَيِّئاً عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ.

**۲۸-** (توبه: ۱۰۴): أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.

**۲۹-** (توبه: ۱۰۶): وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

**۳۰-** (توبه: ۱۱۸): وَ عَلَى الثَّلاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذا ضاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِما رَحُبَتْ وَ ضاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ.

**۳۱-** (توبه: ۱۲۶): أَ وَ لا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لا يَتُوبُونَ وَ لا هُمْ يَذَّكَّرُونَ.

**۳۲-** (هود: ۳): وَ أَنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتاعاً حَسَناً إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخافُ عَلَيْكُمْ عَذابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ.

**۳۳-** (هود: ۵۲): وَ يا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلى قُوَّتِكُمْ وَ لا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ.

**۳۴**– (هود: ۶۱): وَ إِلى ثَمُودَ أَخاهُمْ صالِحاً قالَ يا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ما لَكُمْ مِنْ إِلهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَريبٌ مُجيبٌ.

**۳۵**– (هود: ۹۰): وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحيمٌ وَدُودٌ.

**۳۶**– (نحل: ۱۱۹): ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ أَصْلَحُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِها لَغَفُورٌ رَحيمٌ.

**۳۷**– (مريم: ۶۰): إِلاَّ مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً فَأُولئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَ لا يُظْلَمُونَ شَيْئاً.

**۳۸**– (طه: ۸۲): وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً ثُمَّ اهْتَدى.

**۳۹**– (نور: ۵): إِلاَّ الَّذينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

**۴۰**– (فرقان: ۷۰): إِلاَّ مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ عَمَلاً صالِحاً فَأُوْلئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ وَ كانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحيماً.

**۴۱**– (فرقان: ۷۱): وَ مَنْ تابَ وَ عَمِلَ صالِحاً فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتاباً.

**۴۲**– (قصص ۶۷): فَأَمَّا مَنْ تابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صالِحاً فَعَسى أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُفْلِحينَ.

**۴۳**– (احزاب: ۲۴): لِيَجْزِيَ اللَّهُ الصَّادِقينَ بِصِدْقِهِمْ وَ يُعَذِّبَ الْمُنافِقينَ إِنْ شاءَ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحيماً.

**۴۴**– (احزاب: ۷۳): لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنافِقينَ وَ الْمُنافِقاتِ وَ الْمُشْرِكينَ وَ الْمُشْرِكاتِ وَ يَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ وَ كانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحيماً.

**۴۵**– (غافر: ۳): غافِرِ الذَّنْبِ وَ قابِلِ التَّوْبِ شَديدِ الْعِقابِ ذِي الطَّوْلِ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ إِلَيْهِ الْمَصيرُ.

**۴۶-** (غافر: ۷): الَّذينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذينَ آمَنُوا رَبَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَ عِلْماً فَاغْفِرْ لِلَّذينَ تابُوا وَ اتَّبَعُوا سَبيلَكَ وَ قِهِمْ عَذابَ الْجَحيمِ.

**۴۷-** (شوری: ۲۵): وَ هُوَ الَّذي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَعْفُوا عَنِ السَّيِّئاتِ وَ يَعْلَمُ ما تَفْعَلُونَ.

**۴۸-** (حجرات: ۱۱): يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسى أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ وَ لا نِساءٌ مِنْ نِساءٍ عَسى أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ وَ لا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لا تَنابَزُوا بِالْأَلْقابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإيمانِ وَ مَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ.

**۴۹-** (حجرات: ۱۲): يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثيراً مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَ لا تَجَسَّسُوا وَ لا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَ يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحيمٌ.

**۵۰-** (مجادله: ۱۳): أَ أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَطيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبيرٌ بِما تَعْمَلُونَ.

**۵۱-** (تحریم: ۴): إِنْ تَتُوبا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما وَ إِنْ تَظاهَرا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلاهُ وَ جِبْريلُ وَ صالِحُ الْمُؤْمِنينَ وَ الْمَلائِكَةُ بَعْدَ ذلِكَ ظَهيرٌ.

**۵۲-** (تحریم: ۸): يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحاً عَسى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئاتِكُمْ وَ يُدْخِلَكُمْ جَنَّاتٍ تَجْري مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ يَوْمَ لا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَ الَّذينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعى بَيْنَ أَيْديهِمْ وَ بِأَيْمانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنا أَتْمِمْ لَنا نُورَنا وَ اغْفِرْ لَنا إِنَّكَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ.

**۵۳-** (بروج: ۱۰): إِنَّ الَّذينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنينَ وَ الْمُؤْمِناتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذابُ جَهَنَّمَ وَ لَهُمْ عَذابُ الْحَريقِ.

**۵۴-** (نصر: ۳): فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ اسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كانَ تَوَّاباً.

**آیاتی که در آن‌ها لغت «توبه» و هم‌ریشه‌های آن به معنایی غیر از معنای ناظر بر گناه یا خطا بکار رفته‌اند:**

**۱-** (بقره: ۲۲۲): وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحيضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرينَ.

**۲-** (توبه: ۱۱۲): التَّائِبُونَ الْعابِدُونَ الْحامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَ بَشِّرِ الْمُؤْمِنينَ.

**۳-** (الرعد: ۳۰): كَذلِكَ أَرْسَلْناكَ في أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِها أُمَمٌ لِتَتْلُوَا عَلَيْهِمُ الَّذي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ هُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ مَتابِ.

**۴-** (احقاف: ۱۵): وَ وَصَّيْنَا الْإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ إِحْساناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَ وَضَعَتْهُ كُرْهاً وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً حَتَّى إِذا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ بَلَغَ أَرْبَعينَ سَنَةً قالَ رَبِّ أَوْزِعْني أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلى والِدَيَّ وَ أَنْ أَعْمَلَ صالِحاً تَرْضاهُ وَ أَصْلِحْ لي في ذُرِّيَّتي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمينَ.

**۵-** (تحریم: ۵): عَسى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْواجاً خَيْراً مِنْكُنَّ مُسْلِماتٍ مُؤْمِناتٍ قانِتاتٍ تائِباتٍ عابِداتٍ سائِحاتٍ ثَيِّباتٍ وَ أَبْكاراً.

**آیاتی که در آن‌ها معنای لغت «توبه» و هم‌ریشه‌های آن را به دقت نمی‌توان مشخص کرد:**

**۱-** (بقره: ۳۷): فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِماتٍ فَتابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ.

**۲-** (بقره: ۱۲۸): رَبَّنا وَ اجْعَلْنا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَ أَرِنا مَناسِكَنا وَ تُبْ عَلَيْنا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحيمُ.

**۳-** (اعراف: ۱۴۳): وَ لَمَّا جاءَ مُوسى لِميقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِني أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَراني وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَراني فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ

لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنينَ.

**۴**– (توبه: ۱۵): وَ يُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَ يَتُوبُ اللَّهُ عَلى مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ عَليمٌ حَكيمٌ.

**۵**– (توبه: ۱۱۷): لَقَدْ تابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهاجِرينَ وَ الْأَنْصارِ الَّذينَ اتَّبَعُوهُ في ساعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ ما كادَ يَزيغُ قُلُوبُ فَريقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُفٌ رَحيمٌ.

**۶**– (هود: ۱۱۲): فَاسْتَقِمْ كَما أُمِرْتَ وَ مَنْ تابَ مَعَكَ وَ لا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصيرٌ.

**۷**– (طه: ۱۲۲): ثُمَّ اجْتَباهُ رَبُّهُ فَتابَ عَلَيْهِ وَ هَدى.

**۸**– (نور: ۱۰): وَ لَوْ لا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكيمٌ.

**۹**– (نور: ۳۱): وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لا يُبْدينَ زينَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها وَ لْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلى جُيُوبِهِنَّ وَ لا يُبْدينَ زينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبائِهِنَّ أَوْ آباءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنائِهِنَّ أَوْ أَبْناءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَني إِخْوانِهِنَّ أَوْ بَني أَخَواتِهِنَّ أَوْ نِسائِهِنَّ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُنَّ أَوِ التَّابِعينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلى عَوْراتِ النِّساءِ وَ لا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ ما يُخْفينَ مِنْ زينَتِهِنَّ وَ تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَميعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

**۱۰**– (مزمل: ۲۰): إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضى وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَ آخَرُونَ يُقاتِلُونَ في سَبيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ.

# ضمیمه‌ی شماره‌ی ۸
# بسامدسنجی «خطیئه»

آیاتی در قرآن هستند که با توسل به آن‌ها می‌توان معنای «خطیئه» را روشن کرد. این توسل از دو جهت ممکن است: ۱- توجه به زمینه‌ی آیاتی که «خطیئه» در آن‌ها به‌کاررفته است؛ ۲- بررسی معنایی که مفسرین برای «خطیئه» ذیل این آیات ذکر کرده‌اند. ضمناً آیاتی هستند که در آن‌ها خطیئه یا مشتقات آن به‌کاررفته، اما قابل‌استفاده در بحث ما نیستند؛ چراکه خطیئه در این آیات با غفران یا لغات هم‌ریشه‌ی آن همراه شده، و نمی‌توان به قرینه‌ی غفران خطیئه را در این آیات معنا کرد؛ چراکه (همان‌طور که در بخش تمهیدات ذیل معناشناسی غفران آمد) در بسامدسنجی غفران از معنای خطیئه استفاده شده است و به عبارتی معنای خطیئه مقدم بر غفران است. علاوه بر این دو دسته آیه، آیه‌ی ۱۲ سوره‌ی عنکبوت[1] که

---

[1] (عنکبوت: ۱۲): وَ قالَ الَّذينَ كَفَرُوا لِلَّذينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبيلَنا وَ لْنَحْمِلْ خَطاياكُمْ وَ ما هُمْ بِحامِلينَ مِنْ خَطاياهُمْ مِنْ شَيْ‌ءٍ إِنَّهُمْ لَكاذِبُونَ.
کافران به مؤمنان گفتند: به راه ما بیایید، بار گناهتان بر گردن ما. حال آنکه اینان بار گناه کسی را بر گردن نخواهند گرفت و دروغ می‌گویند.

در آن خطیئه به کار رفته، سرنخی برای شناسایی معنای این لغت به دست نمی‌دهد لذا آن را از بررسی استثنا می‌کنیم. همچنین، رجوع به لغت‌نامه‌ها می‌تواند بر معنای «خطیئه» پرتوافکنی کند.

ازجمله آیات قرآن که به آن‌ها توجه می‌کنیم آیات ۸۱ سوره‌ی بقره، ۱۱۲ سوره‌ی نساء و ۲۵ سوره‌ی نوح است.

**۱**– (بقره: ۸۱): بَلی مَنْ کَسَبَ سَیِّئَةً وَ أَحاطَتْ بِهِ خَطیئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحابُ النَّارِ هُمْ فیها خالِدُونَ.

آری. آنان که مرتکب کاری زشت شدند و گناهشان گرد بر گردشان بگرفت، اهل جهنم‌اند و جاودانه در آن.

**۲**– (نساء: ۱۱۲): وَ مَنْ یَکْسِبْ خَطیئَةً أَوْ إِثْماً ثُمَّ یَرْمِ بِهِ بَریئاً فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتاناً وَ إِثْماً مُبیناً.

و هر که خود خطا یا گناهی کند آنگاه بی‌گناهی را بدان متهم سازد، هرآینه بار تهمت و گناهی آشکار را بر دوش خود کشیده است.

**۳**– (نوح: ۲۵): مِمَّا خَطیئاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا ناراً فَلَمْ یَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصارا.

به کیفر گناهانشان غرقه شدند و به آتش رفتند و جز خدا برای خود یاری نیافتند.

در آیه‌ی ۸۱ سوره‌ی بقره، خطیئه همراه با «سیئه» به‌کاررفته است و مرتکب آن شایسته‌ی عذاب جهنم دانسته شده. در آیه‌ی ۱۱۲ سوره‌ی نساء خطیئه در کنار «اثم» آمده است؛ و آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی نوح، درباره‌ی قوم نوح (ع) که کافر بودند و عذابی است که خداوند بر آن‌ها نازل کرد و لفظ «خطیئات» که جمع

«خطیئه»[1] است، به‌عنوان وصف عمل این کافران استفاده شده است. طباطبایی ذیل این آیه می‌نویسد: «کلمه‌ی «خطیئات» به معنای معاصی و ذنوب است».[2]

از زمینه‌ی این سه آیه آشکار است که لغت «خطیئه» نه ناظر بر خطای سهوی، و نه ناظر بر ترک اولی، بلکه ناظر بر گناه است (آن‌هم نه گناهانی عادی، بلکه گناهانی در اندازه‌ی عمل برادران یوسف (ع) و کفر قوم نوح (ع)).

جدای از آیات قرآن، در بعضی از لغت‌نامه‌های معتبر، میان خطیئه و خطا تفاوت گذاشته شده است. بر اساس این لغت‌نامه‌ها خطیئه فعلی عمدی است (خطای عمدی است)، برعکسِ خطا که غیرعمدی است. در *الافصاح فی فقه الغه* ذیل مدخل «خطیئه» آمده است: «الخَطِیئة: الخطیئة و الخِطء: الذنب، أو ما تُعمِّد منه، و الخَطأ: ما لم یُتعَمَّد»[3]. و در *لسان العرب* ذیل مدخل «خطا» آمده است: «...الخَطِیئةُ: الذَّنْبُ علی عَمْدٍ».[4]

با توجه به آنچه در بالا آمد، نمی‌توان خطیئه را به خطا و سهو ترجمه کرد، بلکه خطیئه فعلی است که تعمد پشت آن است و همین تعمد برای اینکه آن را در زمره‌ی گناهان درآورد کفایت می‌کند.

---

[1] چنانکه در پاورقی دیگر در ضمیمه‌ی شماره‌ی ۴ آمد، فخر رازی می‌گوید: «خطایا و خطیئات هر دو جمع خطیئه هستند، و اولی جمع مکسر و دومی جمع سالم است». (فخر رازی، ج ۳۰، ص ۶۵۸).

[2] (طباطبایی (ب)، ج ۲۰، ص ۵۵).

[3] (موسی، ذیل *الخَطِیئة*).

[4] (ابن منظور، ذیل *الخَطِیئةُ*).

# منابع

***قرآن مجید***. (۱۳۶۷ ش). ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: سروش.

آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۳۹۳ ش). ***کفایة الاصول***. قم: موسسه آل البیت (ع) لإحیاء التراث.

ابن‌بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ ق). ***عیون أخبار الرضا علیه‌السلام***. تهران: نشر جهان.

ابن سعد، محمد بن سعد. (۱۳۶۹ ش). ***طبقات***. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: نشر نو.

ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر. (۱۴۱۸ ق). ***مختصر الصواعق المرسلة علی الجهمیة و المعطلة***. بیروت: دارالفکر.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۲۰۰۳ م). ***قصص‌الانبیاء***. بیروت: دار و مکتبه الهلا.

ابن کلبی، هشام بن محمد. (۱۳۸۵ ش). ***کتاب الاصنام (تنکیس الاصنام): تاریخ پرستش عرب پیش از ظهور اسلام***. ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی. تهران: سخن.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۶ ق). ***لسان العرب***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن هشام، عبدالملک بن هشام. (۱۳۹۲ ش). ***سیرت محمد رسول‌الله***. ترجمه مسعود انصاری. تهران: مولی.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. (۱۴۰۸ق). ***روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن***. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ابوعبیده، معمر بن مثنی. (۱۳۸۱ ش). ***مجاز القرآن***. قاهره: مکتبة الخانجی.

ازهری، محمدبن احمد. (۱۳۸۲ ش). ***تهذیب اللغه***. تهران: للطباعه و النشر موسسه الصادق علیه‌السلام.

اقبال آشتیانی، عباس. (۱۳۵۷ ش). ***خاندان نوبختی***. تهران: طهوری.

برقعی، ابوالفضل. (۱۴۳۵ ق). ***عرض اخبار اصول بر قرآن و عقول***. دارالعقیده للنشر و التوزیع.

بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ ق). ***تفسیر مقاتل بن سلیمان***. بیروت: دار إحیاء التراث.

پاینده، ابوالقاسم. (۱۳۹۰ ش). ***نهج الفصاحه***. تهران: انتشارات بدرقه جاویدان.

تهرانی، مجتبی. (۱۳۹۱ ش). ***اخلاق الهی***. جلد ۴. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تهیه و تدوین مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹ ش). ***فرهنگ‌نامه اصول فقه***. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جناتی، محمدابراهیم. (۱۳۷۰ ش). ***منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی***. تهران: کیهان.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۸۵ م). ***الصحاح اللغة***. بیروت: امیری.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۳۸۹ ش). ***پیراستگی معصوم از فراموشی و خطا***. ترجمه محمد اصغری‌نژاد. قم: نشر ادیان.

خلیل بن احمد. (١٣٦٤ ش). ***کتاب العین***. قم: دار الجهره.

خویی، ابوالقاسم. (۱۳۸۲ ش). ***بیان در علوم و مسایل کلی قرآن***. مترجم: هاشم هاشم‌زاده هریسی، محمدصادق نجمی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، سازمان چاپ و انتشارات.

دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷ ش). ***لغت‌نامه***. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ ش). ***المفردات فی غریب القرآن***. دمشق: دارالقلم.

زکی پاشا، احمد. (۱۳۸۵ ش). ***تکمله‌ی کتاب الاصنام (تنکیس الاصنام): تاریخ پرستش عرب پیش از ظهور اسلام***. ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی. تهران: سخن.

زمخشری (الف)، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ ق). ***الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل***. بیروت: دار الکتاب العربي.

ـــــــــ (ب). (۱۳۸۶ ش). ***مقدمة الأدب***. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.

سالم، عبدالعزیز. (۱۳۹۱ ش). ***تاریخ عرب قبل از اسلام***. ترجمه باقر صدری‌نیا. تهران. علمی و فرهنگی.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳ ش). ***منشور جاوید***. ج ۴. قم: موسسه‌ی امام صادق (ع).

سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۲۲ ق). ***اسباب النزول المسمی لباب النقول فی اسباب النزول***. بیروت: موسسة الکتب الثقافیة.

شفیعی، سعید. (۱۳۸۹ ش). ***مکتب حدیثی شیعه در کوفه: تا پایان قرن سوم هجری***. قم: سازمان چاپ و نشر موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.

صدر، سید حسن. (بی‌تا). ***تاسیس الشیعه لعلوم الاسلام***. مکتبة النشر و الطباعة العراقیه.

طباطبایی (الف)، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). ***المیزان فی تفسیر القرآن***. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

ـــــــــ (ب). (۱۳۷۴ ش). ***تفسیر المیزان***. ترجمه محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی (الف)، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ ش). ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***. تهران: انتشارات ناصرخسرو.

ـــــــــ (ب). (۱۳۶۰ ش). ***ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن***. تحقیق رضا ستوده. تهران: انتشارات فرهانی.

طبری (الف)، ابوجعفر محمد بن جریر. (۱۳۷۵ ش). ***تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک***. ترجمه ابوالقاسم پاینده. ج ۳، تهران: انتشارات اساطیر.

ـــــــــ (ب). (۱۴۱۲ ق).***جامع البیان فی تفسیر القرآن***. بیروت: دار المعرفه.

طوسی (الف)، محمد بن حسن. (۱۳۹۰ ق). ***الإستبصار فیما اختلف من الأخبار***. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

ـــــــــ (ب). (بی‌تا). ***التبیان فی تفسیر القرآن***. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

علامه حلی (الف)، حسن بن یوسف. (۱۳۹۳ ش). ***الالفین فی امامة امیرالمومنین علی بن ابی‌طالب (ع)***. ترجمه محمد رحمتی شهررضا. قم: پیام علمدار.

ـــــــــ (ب). (۱۳۸۲ ش). ***کشف المراد***. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

علم الهدى (الف)، على بن حسين. (۱۳۷۷ ش). ***تنزيه الأنبياء عليهم‌السلام***. قم: دار الشريف الرضي.

ــــــــــ (ب). (۱۳۹۲ ش). ***تنزيه الأنبياء عليهم‌السلام***. ترجمه امير سلمانى رحيمى. مشهد: به‌نشر.

على، جواد. (بى‌تا). ***تاريخ الصلاة فى الاسلام***. بغداد: مطبعة ضياء.

عياشى، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ ق). ***كتاب التفسير***. تهران: چاپخانه علميه.

فخر رازى، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). ***مفاتيح الغيب***. بيروت: دار احياء التراث العربي.

فراء، ابو زكريا يحيى بن زياد. (۱۹۸۰ م). ***معانى القرآن***. مصر: دارالمصريه للتأليف و الترجمه.

فضلى، عبدالهادى. (۱۴۲۸ ق). ***دروس فى اصول فقه الاماميه***. بيروت: مركز الغدير للدراسات الاسلاميه.

فيروزآبادى، محمد بن يعقوب. (۱۴۲۶ ق). ***القاموس المحيط***. بيروت: موسسه الرساله.

فيروزآبادى، مرتضى. (۱٤۰۰ ق). ***عناية الأصول فى شرح كفاية الأصويل***. قم: فيروزآبادى.

فيض كاشانى (الف)، ملا محسن. (۱۴۱۵ ق). ***تفسير الصافى***. تهران: انتشارات الصدر.

ــــــــــ (ب). (۱۳۸۸ ش). ***تفسير الصافى***. ترجمه جمعى از فضلاء زير نظر عبدالرحيم عقيقى بخشايشى. قم: دفتر نشر نويد اسلام.

قمى، على بن ابراهيم. (۱۳۶۳ ش). ***تفسير القمي***. قم: دار الكتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ ق). ***الکافی***. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۴ ش). ***حیاة القلوب***. ج ۵. قم: سرور.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۶ ش). ***منطق***. ترجمه: علی شیروانی. قم: دارالعلم.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۱ ش). ***علوم قرآنی***. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

معین، محمد. (۱۳۸۸ ش). ***فرهنگ فارسی***. تهران: امیرکبیر.

مفید (الف)، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ ق). ***تصحیح اعتقادات الإمامیة***. قم: کنگره شیخ مفید.

ـــــــــــ (ب). (۱۴۱۳ ق). ***النکت الإعتقادیة***. قم: الموتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

موسی، حسین یوسف. (١٤١٠ ق). ***الافصاح فی فقه اللغة***. قم: مرکز النشر – مکتب الاعلام الاسلامی.

مهدوی دامغانی، محمود (١٣٩٤ ش). ***مقدمه‌ی مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۱۶ ق). ***فهرست اسماء مصنفی الشیعه المشتهر برجال النجاشی***. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (١٤٠٧ ق). ***تجرید الاعتقاد***. تهران: مکتب الاعلام الاسلامی.

واحدی، علی بن احمد. (۱۴۱۱ ق). ***اسباب نزول القرآن***. بیروت: دار الکتب العلمیه.

واقدی، محمد بن عمر. (۱۳۹۴ ش). ***مغازی: تاریخ جنگ‌های پیامبر (ص)***. ترجمه محمود مهدوی دامغانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

هندی، سید احمد خان. (۱۳۳۴ ش). ***تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان***. ترجمه سید محمدتقی فخر داعی گیلانی. تهران: چاپخانه آفتاب.

یاقوت حمودی، یاقوت بن عبدالله. (۱۳۸۱ ش). ***معجم الأدباء***. ج ۲. تهران: سروش.

یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۸۲ ش). ***تاریخ یعقوبی***. ترجمه محمدابراهیم آیتی. تهران: علمی و فرهنگی.

یوسفی، حسن و شریفی، احمدحسین. (۱۳۸۸ ش). ***پژوهشی در عصمت معصومان (ع)***. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

Donaldson, Dwight M. (1933). ***The Shi’ite Religion: A History of Islam in Persia and Irak***. London: Luzac.

Jeffery, Arthur. (1937). ***Materials for The History of The Text of The Quran.*** Leiden: Brill.

Madelung, wilferd. (1973). “Isma”. ***The Encyclopedia of Islam***. Leiden: Brill.

Reiterman, Tom, and Jacobs, John. (1982). ***Raven: The Untold Story of Rev. Jim Jones and His People***. New York: Dutton.

Unknown. “Jim Jones”. ***Encyclopedia Britannica***. URL = <https://www.britannica.com/biography/Jim-Jones/>. Accessed on 21 September 2016

Unknown. (December 11, 1978). “Paranoia and Delusions”. ***Time Magazine.*** URL = <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,919897-1,00.html/>. Accessed on 21 September 2016